

coletânea ■■■

Revista semestral de Filosofia e Teologia
da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

ISSN 1677-7883

COLETÂNEA é uma publicação semestral da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. A revista tem como objetivos o incentivo à pesquisa, a produção de conhecimento e a divulgação do pensamento filosófico e teológico, contribuindo para a integração da comunidade acadêmica em graduação e pós-graduação e para a promoção do intercâmbio de experiências com outras instituições do país e do exterior.

v. 19, n. 37, jan./jun. 2020, p. 1-176

Revista **Coletânea** disponível na internet
www.revistacoletanea.com.br



Editores

Gilcemar Hohemberger – Teologia
gilcemar@faculdadesaobento.org.br

André Campos da Rocha – Filosofia
andre.rocha@faculdadesaobento.org.br

Endereço postal

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Revista Coletânea
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Telefone: 55 (21) 2206-8200

Revisão de Português

Marlene Gomes Mendes

Revisão de Inglês

Ir. Tomás (Leonardo) dos Santos Peres, OSB

Secretária

Valéria Maria de Araújo Fontes
revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br

Apoio à revista online

ITAFI – Instituto de Tecnologia, Administração e Filosofia
www.itati.com.br

Diagramação e editoração

Guilherme Peres

Indexação

Sumários de Revistas Brasileiras | <http://www.sumarios.org>
Latindex | <http://www.latindex.unam.mx>

Assinatura da revista

Pedidos de assinatura devem ser enviados para o e-mail
revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br com as
informações solicitadas na última página da revista.

COLETÂNEA: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do
Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, v. 19, n. 37,
jan.-jun. 2020. 176 p.; 16x23 cm.

Semestral
ISSN 1677-7883 (impresso)

1. Filosofia - Periódicos. 2. Teologia - Periódicos. I. Faculdade de São Bento
do Rio de Janeiro.



Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Chanceler: D. Filipe da Silva, OSB

Diretor: D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB

Vice-diretor: D. José Palmeiro Mendes, OSB

Assistente da Direção: D. Anselmo Nemoyane Ribeiro, OSB

coletânea ■■■

Editores

Gilcemar Hohemberger – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

André Campos da Rocha – Filosofia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Conselho editorial

Alfredo García Quesada – Filosofia
Pontificia Universidad Católica del Perú

Anselmo Chagas de Paiva, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Anselmo Nemoyane Ribeiro, OSB – Filosofia e Antropologia Social
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Armando Rigobello – Filosofia
Libera Università Maria Santissima Assunta, Roma

Deborah Danowski – Filosofia
Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Edson de Castro Homem – Teologia
Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro – ISTARJ

Emmanuel Xavier Oliveira de Almeida, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Franklin Leopoldo e Silva – Filosofia
Universidade de São Paulo – USP e Faculdade de São Bento de São Paulo

Guilherme da Costa Assunção Cecílio – Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGF-UFRJ

Guilherme Domingues da Motta – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Guilherme Wyllie – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

José Palmeiro Mendes, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Leonardo Agostini Fernandes – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio e ISTARJ

Luís Alberto de Boni – Filosofia
Pontifícia Universidade Católica – PUCRS

Luís Henrique Eloy e Silva – Teologia
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas e Faculdade Jesuíta

Manoel Luís Cardoso Vasconcellos – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Marcos José de Araújo Caldas – História
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Maria Clara da Silva Machado – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Maria de Lourdes Corrêa Lima – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Maria Teresa de Freitas Cardoso – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Mauro Maia Fragoso, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Paulo Cezar Costa – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Paulo Faitanin – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

Paulo Ricardo Martines – Filosofia
Universidade Estadual de Maringá

Rachel Gazolla – Filosofia
Faculdade de São Bento de São Paulo

Ricardo Luiz Silveira da Costa – História
Universidade Federal do Espírito Santo – UFES

Robson Oliveira – Filosofia
Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Filosofia João Paulo II

Robson Medeiros Alves, OSB – Ciências Sociais – Antropologia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Rodolfo Petrônio da Costa Araújo – Filosofia
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Rodrigo Coppe Caldeira – Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas

Sergio de Souza Salles – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Sérgio Ricardo Strefling – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Conselho científico

Delmo Mattos da Silva
Universidade CEUMA – UniCEUMA

Érica Leonardo de Souza
Instituto Federal do Rio de Janeiro – IFRJ

Isabel Leite Cafezeiro
Universidade Federal Fluminense – UFF

Mário Ariel González Porta
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Newton de Oliveira Lima
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Renata Ramos da Silva
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ (CAP)

Renato Nunes Bittencourt
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

Sérgio Costa Couto
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Walter Gomide do Nascimento Junior
Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT

EDITORIAL	9
ARTIGOS	
A experiência de Deus segundo a Regra de São Bento <i>The Experience of God according to the Rule of Saint Benedict</i>	
D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB	15
Parábolas da semente no Evangelho de São Marcos – análise da perícopre marcana 4,26-34 <i>The Seed Parables in St. Mark's Gospel – Analysis of the Markan Pericope 4,26-34</i>	
Maria Clara da Silva Machado e Paulo Cesar Machado Faillace	31
A iniciação cristã na <i>Tradição Apostólica</i> de Hipólito de Roma <i>Christian Initiation in the Apostolic Tradition of Hippolytus of Rome</i>	
Diogo Marangon Pessotto	53
Amizades reais, amizades virtuais <i>Real Friendship, Virtual Friendship</i>	
Felipe de Azevedo Ramos, EP	67
A verdade entre o intelecto e a coisa: Em busca do fundamento da verdade com Tomás de Aquino e Frege – Parte II <i>Truth between Intellect and Thing: In Search of the Ground of Truth with Thomas Aquinas and Frege – Part II</i>	
Sérgio de Souza Salles e Hugo Farias Silva	79
A compaixão pelos infelizes: uma filosofia weiliana sobre a misericórdia como elemento ético e místico <i>Compassion for the Unfortunate: a Weil's Philosophy on Mercy as an Ethical and Mystical Element</i>	
Robson de Oliveira Silva e Thobias Costa Lopes	99

Direito à Cidade versus Austeridade Neoliberal <i>Right to the City versus Neoliberal Austerity</i> Humberto Machado Lima Junior	115
A Religião como causa da ciência experimental <i>Religion as Experimental Science Cause</i> Manuel Rolph De Viveiros Cabeceiras e Hiago Maimone da Silva Rebello	137
A cerimônia de troca da indumentária de Nossa Senhora da Glória do Outeiro <i>The Ceremony of Changing the Clothing of Our Lady of Glory of the Outeiro</i> D. Mauro Maia Fragoso, OSB e Eduardo da Costa Campos	153
REVISTAS EM PERMUTA COM A COLETÂNEA	165
DIRETRIZES PARA AUTORES	171
ASSINATURA	175

Caros leitores de **Coletânea**,

Mesmo diante das dificuldades impostas pela pandemia que vem nos assolando nos últimos meses, não descuidamos nossa obrigação e aqui estamos novamente!

É com especial regozijo que, colocamos à disposição de vocês, mais uma edição da revista **Coletânea**! Nossa publicação, prestes a completar 20 anos de circulação, novamente traz materiais relevantes para as áreas de teologia e filosofia.

Abrindo este nosso número 37, encontramos o artigo “A experiência de Deus segundo a Regra de São Bento”. No texto, D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB, doutor em Direito Canônico e Diretor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ), examina a experiência de Deus segundo a *Regra de São Bento*. O autor mostra que a Sagrada Escritura e a *Regra*, querem levar à conversão, à obediência, à comunhão e à participação em Cristo. Sendo Cristo o centro da Sagrada Escritura e também da *Regra de São Bento*, ambos os textos nos proporcionam momentos de união com Deus e oportunizam a experiência de Deus em Cristo.

Já no segundo artigo, “Parábolas da semente no Evangelho de São Marcos – análise da perícopa marcana 4,26-34”, que é uma coautoria entre a teóloga e professora Maria Clara da Silva Machado e o pesquisador Paulo Cesar Machado Faillace, possui dois objetivos: 1) apresentar um estudo sobre duas parábolas bíblicas menores, destacando e comparando o texto em português da Bíblia de Jerusalém com a versão em grego da Bíblia de Stuttgart e 2) relacionar duas referências marcadas a duas passagens do Antigo Testamento.

No terceiro texto desta edição, intitulado “A iniciação na *Tradição Apostólica* de Hipólito de Roma”, produzido pelo doutorando em Teologia Sistemática e professor Diogo Marangon Pessotto, temos uma análise dos elementos do processo de iniciação cristã, a partir da obra *Tradição Apostólica*

de Hipólito de Roma, com fins de lançar luz na compreensão do significado teológico dos sacramentos da iniciação cristã na Igreja primitiva.

No artigo elaborado pelo doutor em filosofia e professor Pe. Felipe de Azevedo Ramos, “Amizades reais, amizades virtuais”, somos brindados com uma bela reflexão sobre a amizade real e a amizade virtual. O autor, considerando filosófica e antropológicamente o basilar instinto de socialização e o fenômeno da solidão hodierna, opera um contraste com esses dois elementos e o conceito de amizade e, finalmente, lança um olhar teológico na questão.

O quinto artigo que ora se publica, “A verdade entre o intelecto e a coisa: em busca do fundamento da verdade com Tomás de Aquino e Frege”, é a segunda parte do trabalho de fôlego (a primeira veio a lume no número anterior de *Coletânea*) do professor e doutor em filosofia Sérgio de Souza Salles e do pesquisador independente Hugo Farias Silva.

No artigo “A compaixão pelos infortunados: uma filosofia weiliana sobre a misericórdia como elemento ético e místico”, fruto da parceria entre o professor Robson de Oliveira Silva e do pesquisador Thobias Costa Lopes, apresenta-se o conceito de compaixão sobrenatural em Simone Weil, sendo considerado como *práxis* de um indivíduo descriado. A conclusão do trabalho é que a filósofa francesa experimenta a extrema angústia não como aniquilação, mas como presença de Deus. Ainda segundo os autores do texto, a filosofia weiliana argumenta que uma união a Cristo crucificado, se dá a partir do êxtase sofredor e contínuo, por meio do compromisso ético com quem passa pela infelicidade extrema.

No excelente trabalho do professor e sociólogo Humberto Machado Lima Junior, “Direito à Cidade versus Austeridade Neoliberal”, investigou-se como se forjou o conceito de Direito à Cidade, que foi incorporado por movimentos que se contrapuseram à austeridade neoliberal. No texto, o autor utiliza o instrumental teórico-conceitual fornecido pelas teorias sociológicas de Simmel e da Escola de Chicago, bem como da definição marxista de Direito à Cidade, tal como formulada por Henri Lefebvre e seus críticos.

No artigo “A Religião como causa da ciência experimental”, Manuel Rolph De Viveiros Cabeceiras e Hiago Maimone da Silva Rebello argumentam, a partir do autor Christopher Dawson, que a religião é responsável pela incorporação do método experimental pela ciência. Segundo os autores do artigo, Roger Bacon (1214-94) pode ser apontado como o criador da ciência experimental.

Finalizando o presente número, temos um belo e inspirador artigo escrito a quatro mãos: “A cerimônia de troca da indumentária de Nossa Senhora da Glória do Outeiro”. Seus autores, o diretor de Patrimônio do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, doutor em Geografia e professor D. Mauro Maia Fragoso, OSB e o professor Eduardo da Costa Campos, analisam a cerimônia da troca de indumentária da imagem de orago da igreja de Nossa Senhora da Glória do Outeiro do Rio de Janeiro. Para realizarem seu intento, os autores contextualizaram esse rito, que é praticado pela elite da sociedade fluminense, remontando-o a costumes europeus e ao Sínodo da Bahia, realizado no ano de 1707, segundo as determinações tridentinas.

A equipe de **Coletânea** deseja a todos dias melhores, saúde e, obviamente, uma boa leitura deste número!

Os editores

ARTIGOS

A experiência de Deus segundo a Regra de São Bento

The Experience of God according to the Rule of Saint Benedict

D. ANSELMO CHAGAS DE PAIVA, OSB*

Resumo: Na Regra de São Bento toda experiência de Deus deriva, de certo modo, da experiência que Jesus teve de Deus. O cristianismo começa a partir de uma experiência salvífica feita com Jesus Cristo, por parte dos primeiros discípulos. Esta experiência se manifestou pela partilha de vida, um seguimento, um discipulado existencial. A Sagrada Escritura mostra os vários elementos presentes nesta experiência, visando torná-la acessível às gerações futuras. A experiência de Deus vivida por São Bento e prescrita em sua Regra, permanece como norma e auxílio, para que todos os seus discípulos possam chegar à perfeição, através da união com Cristo, a que nada deve se antepor (cf. RB 72,11).

Palavras-chave: São Bento. Regra de São Bento. Experiência de Deus. Oração. Mosteiro.

Abstract: In the Rule of Saint Benedict, every experience of God derives, in a way, from Jesus' experience of God. Christianity begins with a salvation experience in Jesus Christ by the first disciples. This experience was manifested by the sharing of life, a following, an existential discipleship. Sacred Scripture shows the various elements present in this experience, aiming to make it accessible to future generations. The experience of God had by Saint Benedict and prescribed in his Rule remains as a rule and help, so that all his disciples can reach perfection, through union with Christ, to whom nothing must overcome (cf. RB 72,11).

Keywords: Saint Benedict. Rule of Saint Benedict. Experience of God. Prayer. Monastery.

* D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB é Doutor em Direito Canônico e Diretor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Contato: dom.anselmo@osb.org.br

Introdução

O nascimento de São Bento é datado por volta de 480 e, quando veio a falecer no ano de 547, já estavam lançados sólidos fundamentos para a disciplina monástica, cujo principal objetivo é buscar, unicamente, a Deus (*solí Deo placere desiderans*) (S. GREGÓRIO MAGNO, 2014, II, 1). São Bento deixou como herança a sua Regra, um patrimônio que ao longo dos séculos continua a dar frutos em todo o mundo (cf. BENTO PP XVI, *São Bento de Núcia. Audiência Geral de 9 de abril de 2008*).

No segundo livro dos *Diálogos de São Gregório Magno*, lemos que a vida de São Bento estava sempre imersa numa atmosfera de oração, que era o fundamento da sua existência. Sem oração não há experiência de Deus (cf. BENTO PP XVI, *São Bento de Núcia. Audiência Geral de 9 de abril de 2008*). São Bento qualifica a Regra como “mínima, traçada só para o início” (RB 73,8); mas na realidade, ela pode oferecer indicações úteis não só para os monges, mas também para todos os que a procuram como guia, no seu caminho rumo a Deus (cf. BENTO PP XVI, *São Bento de Núcia. Audiência Geral de 9 de abril de 2008*).

A identidade do monge beneditino está neste singular serviço de Deus. Como São Bento gosta de definir, o mosteiro é a casa de Deus (cf. RB 53,22), em especial: o monge está no mosteiro para servir o Senhor desta casa, na humildade, na obediência, na oração, no silêncio, no trabalho e sobretudo, na caridade. São Bento, com especial insistência, assinala esta virtude no seguimento de Cristo, como virtude propulsora de toda a vida monástica. O capítulo sobre os instrumentos das boas obras (cf. RB 4) nos indica a vereda propícia para a santidade (cf. S. JOÃO PAULO II, *Homilia na celebração litúrgica por ocasião do XV Centenário do nascimento de São Bento, 20 de setembro de 1980*). Como nos ensina este capítulo, o monge está, continuamente, buscando a Deus, na atmosfera da obediência e da caridade, o que faz gerar a paz e a alegria no interior do mosteiro, para que ninguém se perturbe nem fique triste, na casa de Deus (RB 31, 19).

A palavra “*experientia*”, em latim, é formada por três partículas, que são: “*ex*” (fora), “*peri*” (perímetro, limite) e “*entia*” (ação de conhecer, aprender ou conhecer). Esta expressão pode ser traduzida, literalmente, como o ato de aprender ou conhecer além das fronteiras, dos limites (cf. RHANER, 1976, p. 74). Neste sentido, a experiência de Deus se concretiza quando nos

deixamos levar para o mais profundo de nós mesmos e descobrimos o mistério Divino; consentimos que Deus faça o caminho fora de si mesmo, em direção a nós e em nós (*experire*), para assim nos atingir (cf. BÖKMANN, 2002, p. 294-295).

A experiência de Deus na Sagrada Escritura

Podemos lembrar de alguns nomes importantes da Sagrada Escritura que tiveram uma forte experiência de Deus. A Carta aos Hebreus nos faz lembrar da figura de Abraão, o primeiro patriarca do povo de Israel. Ele recebeu a promessa de que Deus iria abençoar todos os povos, por meio dele. Abraão foi o antepassado de todo o povo judeu e de Jesus. Todos os que acreditam em Jesus também são considerados descendentes de Abraão (cf. Rm 4,16). Ele é guiado pela fé: Abraão, ao ser chamado, obedeceu e partiu para uma terra, que havia de receber por herança, e partiu sem saber para onde ia (cf. Hb 11, 8). Como, de fato, a sua verdadeira meta era “a cidade assentada sobre sólidos fundamentos, cujo arquiteto e construtor é Deus” (Hb 11,10). Esta cidade não está neste mundo, mas é o Paraíso, a vida eterna.

Uma outra figura importante, do Antigo Testamento, que teve uma extraordinária experiência com Deus, foi Moisés, o grande profeta e condutor no período do êxodo, desempenhando a função de mediador entre Deus e Israel, fazendo-se portador, junto ao povo, das palavras e ordens divinas, conduzindo-o à Terra Prometida, ensinando os Israelitas a viverem na obediência e na confiança em Deus, durante uma longa permanência no deserto. A sua união com Deus o faz ser intercessor do povo que havia se rebelado e, amedrontado, pelas ordens dos exploradores (cf. Nm 14,1-19), pede ao Senhor, quando o fogo estava por devorar o acampamento (cf. Nm 11,1-2) e quando serpentes venenosas faziam um massacre (cf. Nm 21,4-9); dirige-se ao Senhor e reage, protestando, quando a sua missão havia se tornado muito pesada (cf. Nm 11,10-15). Moisés vê Deus e fala com Ele “face a face, como alguém que fala com o próprio amigo” (cf. Ex 24,9-17; 33,7-23; 34,1-10.28-35).

No Novo Testamento, o Apóstolo São Paulo é lembrado como aquele que teve uma forte experiência de Deus, ao ser escolhido como sua “testemunha diante de todos os homens” (At 22,15). O momento do encontro com Cristo

ressuscitado, no caminho de Damasco, marcou a mudança decisiva da sua vida. Realizou-se então a sua completa transformação, uma verdadeira conversão espiritual (cf. At 9,10ss). Por intervenção divina, o perseguidor da Igreja de Deus ficou, inicialmente, cego, mas posteriormente, foi iluminado pelo batismo (At 9,18) e tornou-se um fervoroso apóstolo do Evangelho. Certa vez escreveu: “Tenho trabalhado mais do que todos eles; não eu, mas a graça de Deus, que está comigo” (1Cor 15,10). São Paulo foi sempre animado pela profunda persuasão de que a sua força provinha da graça de Deus que nele agia.

Nas cartas de São Paulo, depois do nome de Deus, que aparece mais de 500 vezes, o nome mencionado com mais frequência é o de Cristo, cerca de 380 vezes (cf. BENTO PP XVI, *Audiência Geral, 8 de novembro de 2006*). Olhando para São Paulo, podemos compreender o valor insubstituível da fé, que passou a ser a nova rota da sua vida, resultado do seu encontro com Cristo ressuscitado. Encontramos, expressas em suas palavras, esta nova orientação: “E a vida que agora tenho na carne, vivo-a na fé do Filho de Deus que me amou e a si mesmo se entregou por mim” (Gl 2,20). Por conseguinte, o Apóstolo já não vive para si, para a sua própria justiça. Vive de Cristo e com Cristo: entregando-se a si mesmo, não mais procurando e construindo-se a si mesmo. Na Carta aos Romanos, escreve São Paulo: “Fomos batizados na sua morte... fomos sepultados com Ele na morte... estamos integrados nele... Assim vós também: considerai-vos mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Cristo Jesus” (Rm 6,3.4.5.11).

Devemos inserir tudo isto na nossa vida quotidiana, seguindo o exemplo do Apóstolo Paulo, que viveu sempre com este grande alcance espiritual. Por um lado, a fé deve manter-nos numa atitude constante de humildade, perante Deus, aliás, de adoração e de louvor em relação a ele. E, de fato, devemos exclamar, como fez São Paulo: “Se Deus está por nós, quem pode estar contra nós?” (Rm 8,31). E a resposta é que ninguém “poderá separar-nos do amor de Deus que está em Cristo Jesus, Senhor nosso” (Rm 8,39).

Vale a pena ainda, lembrar de Santa Maria Madalena, discípula do Senhor, que nos Evangelhos ocupa um lugar de relevância. O Evangelista São Lucas a enumera entre as mulheres que tinham seguido Jesus, depois de terem sido “curadas de espíritos malignos e de enfermidades”, especificando que dela “tinham saído sete demônios” (Lc 8,2). Segundo a exegese bíblica, a expressão “sete demônios” poderia indicar um gravíssimo

mal, físico ou moral, que havia acometido a mulher, do qual Jesus a curou. Maria Madalena estará presente aos pés da Cruz, juntamente com a Mãe de Jesus, o Apóstolo João e outras mulheres. Ela descobrirá, na manhã do primeiro dia após o sábado, o túmulo vazio, ao lado do qual permanecerá em lágrimas, até que Jesus ressuscitado compareça diante dela (cf. Jo 20,11). A história de Maria Madalena recorda a todos uma verdade fundamental: discípulo de Cristo é aquele que, na experiência da debilidade humana, teve a humildade de lhe pedir ajuda, foi por ele curado e se colocou no seu seguimento, tornando-se testemunha do poder do seu amor misericordioso, mais forte do que o pecado e a morte.

Poderíamos ainda lembrar de muitos outros santos, que tiveram uma singular experiência de Deus, tanto no Antigo como no Novo Testamento. Não obstante as provações, as obscuridades e as adversidades, saborearam já aqui na terra, a profunda alegria da comunhão com Deus. Mas com especial destaque, lembremos ainda a Virgem Maria, com quem o Verbo encarnado viveu uma comunhão singular, confiando-se, incondicionalmente, ao seu desígnio salvífico: “Bem-aventurada aquela que acreditou, porque vai acontecer o que o Senhor lhe prometeu” (Lc 1,45). A profundidade da fé da Virgem de Nazaré, na palavra de Deus, transparece com clarividência, no cântico do Magnificat que ela pronuncia, segundo nos narra o Evangelista São Lucas: “A minha alma proclama a grandeza do Senhor e o meu espírito se alegra em Deus, meu Salvador, porque olhou para a humilhação da sua serva” (Lc 1,46-48).

A vida monástica e a espiritualidade bíblica

A Sagrada Escritura está muito presente na Regra de São Bento, na qual os monges encontram, inicialmente, no Ofício Divino, ao qual nada se deve antepor (cf. RB 43,3), desde as primeiras horas do dia, a recitação dos salmos, com a leitura bíblica, com alguns comentários provenientes dos Padres da Igreja, como sinal de explicação do texto escriturístico, além da breve leitura, normalmente, de alguma passagem do Antigo ou do Novo Testamento. Na Celebração Eucarística, ouvimos pelo menos uma leitura, o salmo de meditação e o Evangelho. No refeitório, o conteúdo essencial da leitura é sempre a Palavra de Deus (cf. RB 38) e o monge pode, mais uma

vez, alimentar a alma, enquanto alimenta o corpo. A Regra de São Bento ainda recomenda o trabalho e a leitura espiritual: “devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual, e em outras horas com a leitura espiritual” (RB 48,1). Também para os hóspedes que chegam ao mosteiro, recomenda São Bento: “Leia-se diante do hóspede a lei divina, para que se edifique e depois disso apresente-se-lhe um tratamento cheio de humanidade” (RB 53,9). É ainda prescrito que o ensinamento do Abade deve estar impregnado da Palavra de Deus: “O Abade nada deve ensinar, determinar ou ordenar, que seja contrário ao preceito do Senhor” (RB 2,4); e quando fala das qualidades requeridas para o Abade, volta a insistir São Bento: “Deve ser, pois, douto na lei divina para que saiba e tenha de onde tirar as coisas novas e antigas” (RB 64,9).

No capítulo sobre os instrumentos das boas obras, São Bento recomenda ao monge dedicar-se com boa vontade às santas leituras (cf. RB 4,55). Ele ainda é convidado a reservar grande parte do seu dia à *lectio divina*, à qual são reservados longos momentos (cf. RB 48,17-18). As regras monásticas de São Pacômio, Santo Agostinho, São Basílio e São Bento fizeram dessa prática, junto ao trabalho manual e à liturgia, a tripla base da vida monástica. A *lectio divina* tornou-se um patrimônio dos mosteiros beneditinos, como método teológico ligado, principalmente, à explicação da Sagrada Escritura. Os monges devem ser devotos, ouvintes e leitores da Palavra de Deus, como uma das suas principais ocupações. Para eles, a simples leitura do texto sagrado não deve ser suficiente para compreender o seu sentido profundo, a sua unidade interior e a sua mensagem transcendente. É preciso praticar uma “leitura espiritual”, guiada com docilidade ao Espírito Santo (BENTO PP XVI, *Audiência Geral, 28 de outubro de 2009*).

São Gregório Magno escreveu que a Escritura *crescit cum legentibus*, cresce com os que a leem, ou à força de ser lida (cf. CANTALAMESSA, 2008, p. 56). A leitura espiritual respeita esta lei. É uma leitura inovadora e criadora, como o Espírito Santo, que é seu inspirador e guia. O Prólogo da Regra de São Bento nos faz ver que a vocação ao seguimento de Cristo tem seu início por intermédio da Sagrada Escritura. Aqueles que entram para o mosteiro fazem uma experiência de Deus, no sentido de que foram tocados por uma palavra do Senhor e, a partir da qual, deram uma nova direção à sua vida. Nós escutamos com os ouvidos do coração, o que seria uma experiência interior; abrimos os olhos à luz divina; o que corresponde

a uma iluminação interior; e experimentamos a “doçura” das palavras ouvidas: “Que há de mais doce para nós, caríssimos irmãos, do que esta voz do Senhor a convidar-nos? Eis que pela sua piedade nos mostra o Senhor o caminho da vida” (RB Pról. 19-20).

Com efeito, o Senhor nos chama sempre, mas muitas vezes nós não ouvimos. Estamos distraídos com muitas atividades superficiais e às vezes temos medo de ouvir a voz do Senhor, porque pensamos que isto nos vai privar da nossa liberdade. Na realidade, cada um de nós é fruto do amor: certamente, o amor dos nossos genitores, mas mais profundamente, do amor de Deus. A Sagrada Escritura frisa: “Pode uma mulher esquecer-se daquele que amamenta? Não ter ternura pelo fruto de suas entranhas? E mesmo que ela o esquecesse, eu não te esqueceria nunca” (Is 49,15).

Muitos são tocados profundamente pela beleza do amor de Deus, e não puderam deixar de responder com toda a sua vida. Como encontraram o amor de Deus? Encontraram em Jesus Cristo: no seu Evangelho, na Eucaristia, na *lectio divina*. Na vida da Igreja descobre-se que a vida de cada pessoa é uma história de amor. Mostra-nos isto, claramente, a Sagrada Escritura, o que nos confirma o testemunho de muitos santos. É significativa a expressão de Santo Agostinho, que nas suas *Confissões* se dirige a Deus, dizendo: “Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! Eis que estavas dentro de mim, e eu fora... Estavas comigo, e eu não estava em ti... Chamaste-me, e venceste a minha surdez” (S. AGOSTINHO, 2002, X, 27.38).

Espontaneamente, vem à nossa mente a passagem narrada pelo evangelista São Lucas, sobre o caminhar de Jesus com os dois discípulos da aldeia de Emaús (cf. Lc 24,13-35). Inicialmente, eles não reconhecem o Cristo, que passa a explicar-lhes a Sagrada Escritura, “começando por Moisés e por todos os profetas” (v. 27), oferecendo a chave de leitura, ou seja, ele mesmo e o seu mistério pascal. Jesus abriu-lhes a mente e a inteligência para a palavra de Deus (cf. Lc 24,45). Entretanto, ao chegar à aldeia, provavelmente, à casa de um dos dois, Jesus comporta-se “como se tivesse que ir mais longe” (v. 28), mas em seguida, recebe o convite: “Fica conosco” (v. 29). Este convite deve ser, repetidamente, pronunciado por cada um de nós: “Fica conosco, Senhor”. O texto faz referência aos gestos realizados por Jesus, naquele momento: “Aconteceu que, estando sentado conjuntamente à mesa, ele tomou

o pão, abençoou-o, partiu-o e os serviu. Então se lhes abriram os olhos e o reconheceram... mas ele desapareceu” (Lc 24,30-31).

A presença de Jesus, inicialmente, com as palavras, depois com o gesto de partir o pão, oferece a possibilidade aos discípulos de Emaús de o reconhecer, e eles podem sentir de maneira nova quanto já tinham sentido ao caminhar com ele: “Não ardia, porventura, em nós o nosso coração, quando ele conversava conosco ao longo do caminho, quando nos explicava as Escrituras?” (v. 32). Este episódio nos indica dois lugares privilegiados, nos quais podemos fazer a experiência com Cristo, que transforma a nossa vida: a escuta da Palavra e o partir do Pão. São dois lugares que estão profundamente unidos, porque a Palavra e a Eucaristia se pertencem, tão intimamente, que uma sem a outra não pode ser compreendida (cf. BENTO PP XVI, 2010, n. 54-55). Cada monge é, desde o início do seu peregrinar monástico, conduzido por Cristo. É o Cristo que também caminha com cada monge, através da própria consagração monástica, que o faz ser todo de Deus, sumamente amado (cf. CIC, cân. 573 § 1).

No tempo de São Bento, a liturgia era constituída quase inteiramente pela Sagrada Escritura, concebida com uma solenidade explícita. São Bento sublinha a importância da música e dos gestos comuns. A dignidade da execução deve lhe dar o brilho da beleza (cf. RB 10-19). Os destaques que São Bento colocou nos capítulos sobre a liturgia devem tornar possível uma experiência espiritual. Com isto, ensinou à humanidade o primado do culto divino, por meio do *opus Dei*, isto é, a oração litúrgica e ritual (cf. S. PAULO PP VI, *Carta Apostólica onde São Bento é proclamado Patrono principal de toda a Europa “Pacis nuntius”*, Roma, 1964), em que se torna presente, debaixo de símbolos eficazes, o mistério de Cristo. Todos os que dela participam estão unidos no amor de Cristo, independentemente da espiritualidade própria de cada um (cf. HALFLANTS, 1985, p. 48-49).

Além disso, o ano litúrgico está inserido na vida concreta de todos os dias e permite que cada um entre melhor no mistério pascal. Na Regra de São Bento, a Páscoa é o eixo da liturgia das Horas e de toda a organização da comunidade. Pode-se presumir que este mistério seja inserido, também, na vida de cada um e assim torne possível a experiência de Deus. À Regra de São Bento não faltam caminhos e instruções para uma experiência espiritual, que nos permita crescer na intimidade com Deus, mas podemos salientar três pontos em que, segundo a Regra de São Bento, é possível sólida

intimidade com Deus: a Sagrada Escritura, a oração e a convivência fraterna (cf. BÖKMANN, 2002, p. 298).

A Experiência de Deus através da escuta

A nossa resposta à voz divina, que nos atinge de múltiplas formas, é escutar e obedecer. A Regra de São Bento começa com a palavra “Escuta” (RB Pról. 1). O significado de ouvir remete ao sentido da audição, é aquilo que o ouvido capta. Já o verbo escutar corresponde ao ato de ouvir com atenção, obedecer. Ou seja, escutar é entender o que está sendo captado pela audição, mas, além disso, compreender e processar a informação, internamente. A raiz da palavra “escutar” vem do verbo *auscultare* em latim, postulando a ideia de inclinar o ouvido (*aus*), combinando os componentes latinos *auricula*, interpretado como orelha, e o verbo *inclinare*, entendido como inclinar.

Várias vezes ouvimos, na Sagrada Escritura, a voz do Senhor a dizer-nos: “Este é o meu Filho muito amado: Escutai-o” (Lc 9,35). Deus nos dá o seu Filho Jesus por guia e mestre e é ele que devemos escutar. Quem quer viver segundo a vontade de Deus, deve seguir Jesus, escutá-lo, acolher dele as palavras e, com a ajuda do Espírito Santo, aprofundá-las. O Senhor continua a nos falar, e precisamos estar à sua escuta. Ele nos fala através da sua Palavra, por isto diz São Jerônimo: “Ignorar as Escrituras é ignorar o próprio Cristo” (cf. S. JERÔNIMO, *Commentariorum in Isaiam libri*, Pról.: PL 24, 17). Ouvir o Filho amado do Pai significa colocar a Sagrada Escritura no centro, implica iluminar e dar aos acontecimentos e à história um significado mais profundo.

Na vida monástica, o escutar é também acompanhado pelo silêncio, para o eficaz acolhimento da Palavra de Deus. É necessário o silêncio interior e exterior, para que tal palavra possa ser ouvida. A grande tradição patrística nos ensina que os mistérios de Cristo estão ligados ao silêncio, e só nele é que a Palavra pode encontrar morada em nós (cf. BENTO PP XVI, *Exortação Apostólica pós-sinodal sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja “Verbum Domini”*, 2010, n. 66). Este princípio é válido, sobretudo para a oração pessoal, mas também para a liturgia: para facilitar uma escuta autêntica, elas devem ser também ricas de momentos de silêncio e de acolhimento. Os Evangelhos, com frequência, sobretudo nas escolhas decisivas, nos mostram Jesus a se retirar, sozinho, para um lugar afastado das multidões e dos

próprios discípulos, para rezar no silêncio e viver a sua relação filial com Deus. Portanto, a primeira direção: voltar a aprender o silêncio, a abertura à escuta, que nos abre ao próximo e à Palavra de Deus (cf. BENTO PP XVI, *Audiência Geral*, 7 de março de 2012).

Ao convidar o monge à “escuta”, São Bento deseja que, antes de tudo, possa ele escutar a Sagrada Escritura (cf. DE VOGÜÉ, 1994, p. 42). Neste sentido, o próprio prólogo nos faz lembrar de uma passagem importante do Salmo 94, com o qual iniciamos a oração das Vigílias: “Hoje, se ouvirdes a sua voz, não permitais que se endureçam vossos corações” (Sl 94,8; RB Pról. 10). Também a saudação principal que Deus dirige a Israel é esta: “Ouve, ó Israel... Escutai a minha voz, e eu serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo; percorrei todo o caminho que vos ordenei, para que vos suceda o bem” (Jr 7,23).

A palavra “escuta” caracteriza a espiritualidade de toda a Regra de São Bento, indicando a importância da receptividade (cf. RB 53,9). O próprio São Bento revelou ser um homem que soube escutar a voz de Deus, a quem desejou agradecer (cf. S. GREGÓRIO MAGNO, *Diálogos*, liv. II, Prólogo.: PL 66, 126). Já na juventude, pôs-se à escuta do Senhor, que procurava o seu operário (cf. RB Pról. 1.14), e vencendo as hesitações do espírito, percorreu caminhos “duros e ásperos” (RB 58,8), isto é, enveredou “pelo caminho estreito que conduz à vida” (Mt 7,14). Inicialmente, São Bento se isolou como eremita, em uma gruta, na região de Subiaco, Itália, para que o seu coração ficasse aberto só para Deus; movido unicamente pelo seu amor, só mais tarde constituiu “a escola de serviço do Senhor” (RB Pról. 45), onde pudesse reinar o amor, a obediência, a oração e a fidelidade ao Evangelho (cf. S. PAULO PP VI, *Alocução no Mosteiro de Monte Cassino*, in AAS 56, 1964, p. 987).

O apelo de Cristo é transmitido pelo superior, como acredita São Bento e suas fontes, baseadas na Palavra de Deus. “Quem vos ouve a mim ouve” (RB 5,6.15). No segundo grau da humildade, se “imita” a voz do Senhor na obediência. A imitação, na obediência, pode-se tornar cada vez mais intensa, até que possamos viver totalmente a vida em Cristo.

São Bento se apoia na Sagrada Escritura, cada vez que trata do encontro com Cristo nos homens. O encontro do Cristo Senhor no superior é um bem monástico comum, como também nos fala a Regra do Mestre (cf. BÖKMANN, 2002, p. 302). Mas é próprio de São Bento afirmar que ele pode se revelar a um mais jovem (cf. RB 3,3; cf. Mt 11,25). Mas São Bento crê, firmemente, que Cristo quer nos encontrar nos doentes, nos hóspedes,

nos estrangeiros e nos pobres (cf. RB 36; 53). A Sagrada Escritura ainda frisa: “O que fizeste a um destes mais pequeninos, foi a mim que o fizeste” (Mt 25,40). O imperativo é então o seguinte: o máximo de cuidado e de solicitude (cf. RB 36,1; 53,15); assim a experiência de Deus pode nos ser concedida no Cristo.

Em Jesus Cristo se encontra a própria santidade de Deus, pois ele é “o santo de Deus” (Jo 6,69; Lc 4,34). São Paulo nos ensina que Cristo tornou-se para nós “justiça, santificação e redenção” (cf. 1Cor 1,30). E o Apóstolo também diz que pertencemos a Cristo, mais que a nós próprios (cf. 1Cor 6,19-20). A prescrição de São Bento aos monges: “Nada preferir ao amor de Cristo” (RB 4,21) tem um sentido sempre atual e válido para todos; e nunca podemos perdê-la de vista.

A experiência de Deus e a oração pessoal

Para São Bento, toda oração está, indissolivelmente, ligada à *lectio divina*, e tem como base a Sagrada Escritura. Iniciamos o nosso dia, pedindo: *Domine, labia mea aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam* (Abri Senhor os meus lábios, e a minha boca anunciará vossos louvores) (Sl 50,17). Também iniciamos as outras orações, com uma breve oração descrita por João Cassiano: “Ó Deus, vinde em meu auxílio; apressai-vos, Senhor, em socorrer-me” (cf. JOÃO CASSIANO, *Col. X*,10-11). Quem reza, constantemente, fortalece na fé e na unidade com Deus, pronto a nos ajudar e nos levantar. São Bento introduz esta oração no começo do ofício da Liturgia das Horas e no começo do serviço da semana (cf. RB 17,3; 18,1; 35,17).

São Bento encoraja uma interiorização, tanto da leitura (cf. RB 48,5) como da oração (cf. RB 19,7). Durante a liturgia, as palavras da Escritura podem ter tocado o coração, a ponto de se querer prolongar a oração; esta inclinação é mantida. A oração se passa no interior, não com voz alta e com muitas palavras, mas na contrição e pureza de coração (cf. RB 20; 52). A Palavra de Deus “transpassou” o coração (cf. RB 20,4; 49,4), de tal forma que lágrimas podem escorrer como sinais da experiência espiritual (cf. BÖKMANN, 2002, p. 303-304).

A oração deve ser breve, a não ser que talvez, a graça da inspiração divina nos leve a prolongá-la (cf. RB 20,4). Deus é previsível e pode mudar o

plano. A graça divina toca o coração e inspira alguma ação, que pode levar a pensar numa sugestão do Espírito Santo. O caminho da oração abrirá o homem para esse sopro divino e a vida se tornará simples (cf. RB 52,4). Com razão, pode-se interpretar isto como uma experiência de Deus, que São Bento descreve com tanta transparência na sua Regra. A experiência de Deus na oração leva ao encontro de Deus nos homens, manifestado no acolhimento dos hóspedes que chegam ao mosteiro, especialmente nos pobres e estrangeiros (cf. RB 53,15).

Ao apresentar-se um postulante à porta do mosteiro, São Bento espera dele, como primeira e fundamental condição, que procure Deus (cf. RB 58,7). Este é o primeiro critério de uma verdadeira vocação, saber se a pessoa busca, verdadeiramente, a Deus. Entra-se no mosteiro para encontrar Deus, por isto São Bento pretende conduzir o discípulo pela trilha do evangelho, até a visão de Deus (cf. RB Pról. 21).

São Bento espera um progresso espiritual daquele que chega ao mosteiro, a partir de um começo penoso (cf. RB Pról. 47), mesmo com possíveis crises, tentação de desistir, afastar-se ou abandonar o projeto de ingresso na vida beneditina (cf. RB Pról. 48; 48,24; 64,19). O percurso da provação inicial (cf. RB Pról. 1,3,6;7,40) até os cumes possíveis da perfeição (cf. RB 73,2.9) assemelha-se à via cristã conduzida pela Sagrada Escritura. Quanto mais a pessoa estiver determinada a progredir no seu itinerário espiritual, tanto mais ela se ocupará, ao mesmo tempo dos outros, para que eles também tenham progresso no objetivo. O capítulo 72 termina, dizendo: “Absolutamente, nada preferir ao amor de Cristo, que quer nos conduzir juntos para a vida eterna” (RB 72,11). Com esta expressão, São Bento quer enfatizar que Cristo é o verdadeiro caminho para a vida eterna. Ao nos conduzir por esta direção, Cristo o faz junto conosco. São Bento procura centralizar tudo no Cristo, porque sabe que o Cristo nos conduzirá juntos ao Pai. Mas não sente necessidade de descrever as etapas, apenas faz uma breve alusão.

Deus é o autor de todo o bem em nós, por isso damos glória ao seu nome, como recomenda São Bento, inspirando-se nos ensinamentos do Apóstolo São Paulo, que não atribuía a si próprio coisa alguma de sua pregação, quando dizia: “Pela graça de Deus sou o que sou” (1Cor 15,10; cf. RB Pról 31). Com isto, queria ele frisar que sem a graça de Deus, não somos nada; por isto, sublinha: “Quem se glorifica, que se glorifique no Senhor” (2Cor 10,17; cf. RB Pról 32). A Sagrada Escritura não fala apenas a nós, ela fala também por nós e se torna

viva em nós. Toda a experiência de Deus se desenvolve sobre esta base. Assim, o acesso beneditino à experiência de Deus é pela oração, pela vivência dos sacramentos e pela *lectio divina*.

Conclusão

A experiência de Deus, segundo a Regra é, a maior parte das vezes, comunicada pela Sagrada Escritura que, como a própria Regra, quer levar à conversão, à obediência, à comunhão e à participação em Cristo. Cristo é o centro da Sagrada Escritura e também da Regra de São Bento, que nos proporciona momentos fortes de união com Deus. A experiência de Deus em Cristo é vivida por intermédio da Sagrada Escritura e da convivência com os irmãos, com os quais habitamos, e com as pessoas que visitam os nossos mosteiros.

A oração reforça, em nós, a fé em Deus todo-poderoso, e na sua palavra. São Bento mostra duas direções: para o interior (cf. RB 20,4) e para os homens, estendendo-se mesmo a todas as coisas, de forma que Deus seja, finalmente, glorificado em tudo. Na Carta de São Pedro encontramos: “Em tudo seja Deus glorificado por Jesus Cristo” (1Pd 4,10-11). Esta expressão bíblica, que em sua aplicação geral se tornou uma expressão simbólica de toda a ordem beneditina, está presente no capítulo 57, sobre os artistas do mosteiro (cf. RB 57,9). Trata-se do momento em que o monge entra em contato não só com as pessoas do século, mas também no campo administrativo.

O *opus Dei*, por sua natureza e essência, é a glorificação de Deus; também a vida monástica, como trabalho manual e estudo, traz esta sublime finalidade espiritual, “para que em tudo seja Deus glorificado”. Esta frase se invoca para fazer parte da orientação sobrenatural, e também como identidade das relações monásticas. Cumpre aqui, realmente, sua finalidade, mostrando que nada existe na vida do monge que não deva ser, incondicionalmente, orientado para Deus. Este é o Desejo de São Bento, que todos os trabalhos e empreendimentos, juntamente com tudo o que constitui seu sentido e riqueza, desde o *opus Dei* até o aproveitamento dos trabalhos dos monges, há que ser uma única glorificação de Deus (HERWEGEN, 1953, p. 326-327). Não apenas as pessoas, mas todas as coisas podem se tornar sacramento da presença de Deus.

E pode-se glorificar a Deus em tudo (cf. RB 57,9), mesmo no trabalho material e na venda dos produtos produzidos no mosteiro.

Com isto, São Bento vincula o trabalho realizado à glorificação de Deus. No capítulo sobre o celeireiro, todos os objetos do mosteiro são designados como vasos sagrados do altar (cf. RB 31,12). Quando os monges estão em paz com eles mesmos e com Deus, tudo brilha no esplendor da *gloria Dei*. Este é o significado de toda ação humana (cf. BÖKMANN, v. 3, 2015, p. 127-128).

Temos um reflexo disso na abreviação latina: UIOGD, usada algumas vezes, ou frequentemente, em círculos monásticos. É uma sigla que, normalmente, colocamos no final das cartas, na conclusão dos nossos livros litúrgicos, exortações etc. É como um slogan beneditino, que pode nos ajudar a lembrar o que realmente queremos e de que necessitamos. Este slogan concorda com a definição do mosteiro como “Casa de Deus”. Qualquer serviço realizado no mosteiro, ou pelo mosteiro, deve estar associado à vontade de Deus (cf. *Ibidem*, p. 128).

Os critérios da experiência autêntica de Deus são, particularmente, claros: a base é a fé, vivida na comunidade e nos acontecimentos objetivos, na humildade e na alegria. A fé leva ao serviço despojado de si e à obediência, como imitação do Cristo. Na vida de São Bernardo, escrita por seu discípulo Guilherme de Saint-Thierry, lê-se que, em determinadas circunstâncias, o santo se interrogava: “Bernarde ad quid venisti?” (Bernardo, a que vieste?). Isto o ajudava a reencontrar o sentido e a finalidade de sua vida monástica, em meio às múltiplas atividades (cf. CANTALAMESSA, 2008, p. 57).

Em comum com a tradição cenobítica, a experiência de Deus não é diretamente visada na Regra, mas é tornada possível e é descrita nos seus efeitos. A base é colocada, os obstáculos tirados. Neste sentido, a Regra de São Bento é, tendo em vista também uma experiência de Deus, um manual.

Referências

BENTO PP XVI. *Audiência Geral, 8 de novembro de 2006*. Disponível em: w2.vatican.va. Acesso em: 10 fev. 2020.

_____. *Audiência Geral, 28 de outubro de 2009*. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 10 fev. 2020.

_____. *Audiência Geral, 7 de março de 2012*. Disponível em: w2.vatican.va. Acesso em: 10 fev. 2020.

BENTO PP XVI. *Exortação Apostólica pós-sinodal sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja “Verbum Domini”*, Roma, 2010.

_____. *São Bento de Núcia. Audiência Geral de 9 de abril de 2008*. Disponível em: w2.vatican.va. Acesso em: 10 fev. 2020.

BÖKMANN, A. *Commentaire de la Règle de Saint Benoît*, v. 3, Paris, 2015.

_____. *L'expérience de Dieu selon la Règle de Saint Benoît*, in *Apprendre le Christ à l'écoute de Saint Benoît*, Bellefontaine, 2002.

CANTALAMESSA, R. *Escuta! O que diz o Espírito à Igreja*, in *Boletim da AIM*, 93, 2008, p. 52-59.

DE VOGÜÉ, A. *O que diz São Bento*, Belo Horizonte, 1994.

HALFLANTS, A. *Nada antepor ao amor de Cristo (RB 4,21)*, in *Em Comunhão X*, 1985, p. 44-49.

HERWEGEN, I. *O sentido e espírito da Regra de São Bento*, Rio de Janeiro, 1953.

JOÃO CASSIANO. *Col. X*, 10-11

RHANER, K. *Sacramentum Mundi – Enciclopedia Teológica*. Tomo III. Barcelona, 1976.

S. AGOSTINHO. *As confissões*, São Paulo, 2002.

S. GREGÓRIO MAGNO. *São Bento, vida e milagres*, Rio de Janeiro, 2014.

S. JOÃO PAULO II. *Homilia na celebração litúrgica por ocasião do XVV Centenário do nascimento de São Bento, 20 de setembro de 1980*. Disponível em: w2.vatican.va. Acesso em: 10 fev. 2020.

S. JERÔNIMO. *Commentariorum in Isaiam libri*, Pról.: PL 24, 17.

S. PAULO PP VI. *Alocução no Mosteiro de Monte Cassino*, in *AAS* 56, 1964, p. 987-989.

_____. *Carta Apostólica onde São Bento é proclamado Patrono principal de toda a Europa “Pacis nuntius”*, Roma, 1964.

Artigo recebido em 11/02/2020 e aprovado para publicação em 17/02/2020

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v19i37-2020-1>

Como citar:

CHAGAS DE PAIVA, A. A experiência de Deus segundo a Regra de São Bento. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 37, p. 15-30, jan./jun. 2020. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

Parábolas da semente no Evangelho de São Marcos – análise da perícopre marcana 4,26-34

*The Seed Parables in St. Mark's Gospel
– Analysis of the Markan Pericope 4,26-34*

MARIA CLARA DA SILVA MACHADO*

PAULO CESAR MACHADO FAILLACE**

Resumo: Há três parábolas no capítulo 4 do Evangelho de São Marcos cujo ponto central é a 'semente'. Além da "parábola do semeador" (4,1-8), duas outras com menor desenvolvimento são apresentadas (4,26-29.30-32), seguidas de uma breve conclusão (4,33-34). O presente trabalho apresenta um estudo sobre estas duas parábolas menores, destacando alguns elementos textuais mais significativos e comparando o texto em português da Bíblia de Jerusalém com a versão em grego da Bíblia de Stuttgart, editada pela SBB. Busca-se também relacionar duas referências marcanas a duas passagens do Antigo Testamento, recurso utilizado pelo evangelista para chamar a atenção de seus leitores imediatos. Além da estrutura interna de cada parábola, serão abordados os pontos mais relevantes da teologia contidos no texto assim como algumas de suas possíveis interpretações.

Palavras-chave: Parábolas marcanas. Parábolas sobre semente. Evangelho de São Marcos

* Maria Clara da Silva Machado é Doutora em Teologia Bíblica pela PUC-Rio de Janeiro. Professora de Sagrada Escritura das seguintes instituições: Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro e do Instituto Superior de Ciências Religiosas da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Contato: claramachado.prof@gmail.com

** Paulo Cesar Machado Faillace é Mestre em Administração pela Fundação Getúlio Vargas – Rio de Janeiro (FGV-RJ) e graduando em Teologia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Contato: pcfaiillace@gmail.com

Abstract: There are three parables in the chapter 4 of St. Mark's Gospel in which the 'seed' is the central point. Besides the "parable of the sower" (4,1-8), two other less developed parables are presented (4,26-29.30-32), followed by a short conclusion (4,33-34). The present work shows a study about those two short parables, highlighting some more significant textual elements and comparing the text in Portuguese, from the Jerusalem Bible, with the one from the Greek version of the Stuttgart Bible, edited by SBB (a Brazilian publisher). The work also makes a connection between two references presented in St. Mark's text and two passages from de Old Testament, a resource used by the evangelist to get the attention of his immediate readers. Besides the internal structure of each parable, the most relevant theological points are addressed as well as some of its possible interpretations.

Keywords: St. Mark's parables. Seed parables. St. Mark's Gospel.

Introdução

Dentro do contexto do evangelho de São Marcos, firmado sobre dois pilares, o conhecimento de Jesus – quem é? – e o conhecimento dos discípulos – quem são? – (OPORTO, 2006, p. 124 e 127), destaca-se também uma terceira linha, com menos ênfase, que surge, contudo, com particular destaque nas três parábolas da semente, no capítulo 4. Este capítulo concentra cinco parábolas marcadas e estas três, da semente, têm o objetivo de apresentar um tema ligado ao desvendamento da identidade de Jesus (BARBAGLIO; FABRIS, 2014, p. 424): o Reino de Deus, seu acolhimento, seu crescimento e sua expansão.

Além da "parábola do semeador" (4,1-8), a primeira a ser apresentada pelo evangelista, ligada ao anúncio e ao discipulado, as duas outras, com menor desenvolvimento (4,26-29.30-32), apresentam como ocorrem o surgimento e a propagação do Reino. Dentre estas, a primeira parábola não encontra paralelo nos outros dois sinóticos, enquanto a segunda pode ser encontrada em Mateus e Lucas, embora com redações distintas. Estas duas parábolas caracterizam-se por serem o modo encontrado por Jesus para transmitir a ideia do Reino de Deus, de forma concreta, ligada ao cotidiano agrícola do povo. A forma da redação – em contraste – utilizada por Marcos, bem ao estilo da literatura israelita, põe em destaque as características do Reino.

Primeiro evangelho, cronologicamente, e escrito no período do início das perseguições, segundo a maioria dos autores, as circunstâncias

– época, destinatários, dificuldades e dúvidas – parecem indicar a necessidade de afirmar que são vãs as tentativas de “controlar a vinda do Reino de Deus” (BERGANT; KARRIS, 2014, p. 53), seu crescimento e sua difusão. Porém, tudo já está garantido pela “força irresistível e misteriosa que o sustenta” (BARBAGLIO; FABRIS, 2014, p. 467). E a imagem da ‘semente’ se presta bastante bem para isso, além de carregar consigo o mistério – palavra tão cara a São Marcos – da vida.

1 O texto da perícópe

Texto do Evangelho de Marcos, capítulo 4, versículos 26 a 34, conforme tradução da Bíblia de Jerusalém (2002).

²⁶E dizia: ‘Acontece com o Reino de Deus o mesmo que com o homem que lançou a semente na terra: ²⁷ele dorme e acorda, de noite e de dia, mas a semente germina e cresce, sem que ele saiba como. ²⁸A terra por si mesma produz fruto: primeiro a erva, depois a espiga e, por fim, a espiga cheia de grãos. ²⁹Quando o fruto está no ponto, imediatamente se lhe lança a foice, porque a colheita chegou.’ ³⁰E dizia: ‘Com que compararemos o Reino de Deus? Ou com que parábola o apresentaremos? ³¹É como um grão de mostarda que, quando é semeado na terra – é a menor de todas as sementes da terra – ³²mas, quando é semeado, cresce e torna-se maior que todas as hortaliças, e deita grandes ramos, a tal ponto que as aves do céu se abrigam à sua sombra.’ ³³Anunciava-lhes a Palavra por meio de muitas parábolas como essas, conforme podiam entender; ³⁴e nada lhes falava a não ser em parábolas. A seus discípulos, porém, explicava tudo em particular.

Pode-se dividir este texto em três grandes partes: 26-29; 30-32; e 33-34.

2 As partes da perícópe, os textos paralelos e algumas considerações gerais

Para uma análise da existência de passagens paralelas nos demais sinóticos, é necessário separar este trecho em 3 partes, que é a divisão maior da perícópe:

(i) Mc 4,26-29 – esta parte é exclusiva, não tendo paralelos nos evangelhos de Mateus e Lucas;

(ii) Mc 4,30-32 – esta parte tem paralelos tanto em Mateus (Mt 13,31-32) quanto em Lucas (Lc 13,18-19);

(iii) Mc 33-34 – esta parte tem paralelo somente em Mateus (Mt 13,34-35).

Veja-se, no quadro abaixo, a relação entre as passagens paralelas:

Marcos	Mateus	Lucas
4, 26-29	-	-
4, 30-32	13, 31-32	13, 18-19
4, 33-34	13, 34-35	-

A primeira parte – 26 a 29 – somente é encontrada em Marcos, que “relatou uma parábola que não tem paralelos nos outros dois sinóticos” (BARBAGLIO; FABRIS, 2014, p. 466). Em que pese as similaridades desta parábola com a do semeador, ambas sobre ‘semente’, estas parábolas não têm uma fonte comum, apesar do uso de várias palavras idênticas, quando comparada com a parábola em Mateus. Além de outras razões, a que chama mais a atenção é o contexto bastante distinto (HENDRIKSEN, 2014, p. 188). Esta parte da passagem, então, se caracteriza por ser ou de uma fonte exclusiva ou os outros dois evangelistas optaram por não utilizá-la.

Marcos registra três parábolas sobre ‘semente’, todas no capítulo 4: em 3-8 (semeador); em 26-29; e em 30-32. Na verdade, há em Marcos apenas 5 parábolas de textos mais extensos, as três, no capítulo 4. Uma quarta parábola encontra-se no capítulo 3,23ss e uma quinta, em 12,1ss. Apenas como referência, o capítulo 13 de Mateus apresenta 8 parábolas.

Marcos apresenta algumas sentenças, que são desenvolvidas por Mateus e Lucas, como parábolas. Por exemplo, citem-se: 4,21 e 13,28. De certa forma, podem ser consideradas parábolas bem resumidas ou referências sintéticas a estas, pois são apenas uma ou duas sentenças.

A palavra em grego “καί”, que normalmente é traduzida por “e” – mas que também pode significar: e então; também; ainda; isto é; mas; e outros significados menos frequentes –, é um traço linguístico de Marcos, usado para fazer a ligação entre ideias, situações e sentenças. Porém, neste capítulo 4, vale registrar a grande quantidade de vezes que aparece a expressão: και ελεγεν, que quer dizer: “e dizia”. Somente no capítulo 4, com 41 versículos, esta construção aparece nove vezes, nos versículos: 2, 9, 11, 13, 21, 24, 26, 30, 35. Nos versos 13 e 35, a forma verbal é ligeiramente distinta: και λεγει, que quer dizer: “e diz”

– que é o presente do indicativo. Porém, de qualquer modo, é o mesmo verbo (λεγω) e tem sentido idêntico. Este uso de Marcos, com dois tempos verbais distintos, encontra algumas interpretações. Para Belano (2008, p. 318), é uma escolha que não possui nenhum significado específico: “l'imperfetto non ha qui il consueto valore iterativo [...], ma quello puntuale, corrispondente a um aoristo”¹. Donahue (2006, p. 135) já interpreta que, por ser o imperfeito o tempo verbal que indica “azione abituale o continuativa [...], [...] all'origine potrebbero aver fatto parte di una raccolta tradizionale di parabole ‘del seme’”².

3 Estudo da perícopa

Com relação à estrutura da perícopa completa, a divisão apresenta consenso entre os exegetas, como pode ser visto no início do capítulo anterior. Ela pode, então, ser dividida em três partes: Mc 4, 26-29; 30-32; e 33-34.

3.1 Primeira parte: Mc 4,26-29

(a) Estrutura e algumas situações textuais

Ao analisarmos a primeira parte – Mc 4, 26-29, pode-se ainda dividi-la como se segue:

Mc 4, 26-29			
26a	E dizia-lhes:	Introdução	
		<i>Ação</i>	
26b	Acontece com o Reino de Deus o mesmo que com o homem que lançou a semente na terra:	homem	homem: agente; natureza: paciente
27a	ele dorme e acorda, de noite e de dia,		homem: neutro
27b	mas a semente germina e cresce, sem que ele saiba como.	natureza	homem: neutro; natureza: agente
28	A terra por si mesma produz fruto: primeiro a erva, depois a espiga e, por fim, a espiga cheia de grãos.	natureza	homem: neutro; natureza: agente
29	Quando o fruto está no ponto, imediatamente se lhe lança a foice, porque a colheita chegou.	homem	homem: agente; natureza: paciente

1. “O imperfeito não tem aqui o valor iterativo usual, mas pontual, correspondente a um aoristo” (tradução nossa).

2. “ação habitual ou contínua [...], [...] originalmente poderia ter feito parte de uma coleção tradicional de parábolas da semente” (tradução nossa).

Vale destacar a formação em quiasmo.

Gnilka se refere a uma formação tipo: lavrador – semente – lavrador – terra/fruto – lavrador, e diz que esta “imbricación artística constituye la esencia del relato (2005, p. 212)”³.

A forma com que Marcos a introduz – ‘E dizia-lhes’ ou ‘Dizia-lhes ainda’ – indica que esta parábola faz parte de uma sequência que se iniciou à beira do lago, quando Jesus falava à multidão (cf. Mc 4,1) (POHL, 1998, p. 166).

Um fato a ser notado aparece no v. 26, quanto ao autógrafo. O uso dos tempos verbais nos vv. 26 e 27 – lançar, dormir, acordar, germinar e crescer – faz com que seja necessária uma partícula – na verdade, a conjunção condicional ‘se’, que não consta do texto em grego em estudo. Entretanto, tudo indica que ela foi omitida por algum copista. Seguem os dois textos para comparação:

Καὶ ἔλεγεν, Οὕτως ἔστιν ἡ βασιλεία τοῦ
θεοῦ ὡς ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον...

Καὶ ἔλεγεν, Οὕτως ἔστιν ἡ βασιλεία τοῦ
θεοῦ ὡς εἶν ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον...

Pelo fato de a conjunção ‘se’ terminar com “αν” e a palavra homem, em grego, começar por “αν”, “[e]ra fácil para o olho do copista pular para a segunda sílaba igual” (Ibid., p. 166), fenômeno este conhecido como *haplografia*.

Vale ressaltar o sentido da palavra ‘germinar’. De modo bastante presente em várias passagens do AT, este termo carrega o sentido messiânico. Em Jr 21 a 23, estão relatados os oráculos relativos a reis e profetas e em Jr 30-33, os oráculos ou anúncios de salvação (RÖMER, 2015, p. 420), que reportam à vinda do Messias esperado. Lidos com chave messiânica, Jesus é o ‘broto’ de Jessé, em uma referência à descendência davídica. São Paulo, mais tarde, fará a união de Jesus Cristo com o termo ‘broto’ em Rm 15,12: “Despontará um *rebento* de Jessé, para governar as nações”. Seguem, para comparação, as frases de Jr 23,5:

... קָרָא חֶמֶץ דִּוְדָן חִמְצָא ...

... καὶ ἀναστήσω τῷ Δαυὶδ ἀνατολήν δικαίαν ...

...*suscitarei* a Davi um *germe* justo...

3. “ligação artística constitui a essência do relato” (tradução nossa).

Apropriando-se desta referência simbólica, Marcos associa a chegada do Reino com a vinda do Messias, que, por sua vez, se dá em Jesus Cristo.

Ao fazer uso dos dois pares de verbos em sequência, Marcos quer “creare un senso del passare del tempo senza alcuna fretta”⁴ (DONAHUE, 2006, p. 136). Além desta noção, vale também destacar que a ordem em que são colocadas as palavras: ‘noite e dia’ (e não ‘dia e noite’) e ‘dorme e acorda’ (e não ‘acorda e dorme’) indica a concepção judaica do passar do tempo: “el mencionar en primer lugar la noche responde a la medición oriental del día”⁵ (GNILKA, 2005, p. 213). Isto é, o dia começa, na verdade, na noite do dia anterior. Aos dois conceitos acima, une-se um terceiro, que remete a um ponto importante neste texto: o desenrolar do tempo e dos fenômenos da natureza acontecem sem nenhuma interferência humana. O homem não tem o controle do tempo nem dos fenômenos naturais, como neste caso específico, o brotar da semente. Não há, contudo, o sentido de passividade ou preguiça por parte do homem – o agricultor. “Jesus não apresenta o camponês em tom negativo” e nem “estamos aqui diante do exemplo de um agricultor preguiçoso” (POHL, 1998, p. 167). No caso da semente, prevalece a certeza de que tudo ocorre sem que o lavrador tenha que ser o agente do processo ou tenha que interferir, para sua consecução. Gnilka comenta:

Lo que el labrador suele hacer ordinariamente en el campo – aquí aparece como un holgazán –: el escardar, el quitar las hierbas malas, etc. tiene una importancia mucho menor que la suerte que corre la semilla en el campo (2005, p. 213).⁶

Cabe ressaltar a mudança de tempo verbal (no texto em grego), que ocorre no v. 28. Após uma sequência de verbos no subjuntivo, o verbo frutificar (χαρποφορει) está no presente do indicativo, o que confere força e centralidade a este versículo (POHL, 1998, p. 167).

Ainda nesta linha textual, merece destaque o uso da palavra, no v. 27:

4. “criar um sentido de passagem do tempo sem nenhuma pressa” (tradução nossa).

5. “o mencionar em primeiro lugar a noite corresponde à medição oriental do dia” (tradução nossa).

6. “o que o lavrador deve fazer normalmente no campo – aqui aparece como uma ociosidade –: roçar, retirar as ervas daninhas, etc. tem uma importância muito menor que a sorte que corre a semente no campo” (tradução nossa).

levantasse <i>Mc 4, 27</i>	levantar-se <i>Mc 1, 31</i>	ressuscitou <i>Mc 16, 6</i>	eu levanto
ἐγείρηται	ἤγειρεν	ἠγέρθη	ἐγείρω

(b) Teologia e interpretação

Com relação à teologia, estas duas parábolas – esta e a seguinte – são reconhecidas e apontadas, declaradamente, como “parábolas do Reino”, uma vez que a referência ao Reino de Deus é explícita, como citado no próprio texto.

Por ser uma parábola que só aparece em Marcos, não existindo “la menor duda de que en esta ocasión nos encontramos frente a una parábola en sentido estricto” (GNILKA, 2005, p. 212)⁷, não há pontos específicos de cristologia ou de eclesiologia, no sentido estrito dos termos.

Quanto à escatologia, há uma alusão, no v. 29, à Parusia ou ao julgamento final, em função do uso das palavras ‘colheita’ e ‘foice’. Num contexto similar, pode-se verificar em Jl 4,13: “Lançai a foice, porque a messe está madura”; e em Ap 14,15b: “Lança tua foice e ceifa. Chegou a hora da ceifa, pois a seara da terra está madura”. No entanto, no caso do v. 29, diferentemente do que ocorre em Joel e no Apocalipse, “[...] aquí la hoz de la cosecha no tiene de ninguna manera sentido amenazador. La llamada a los segadores es un grito de júbilo” (Ibid., p. 214).⁸ De fato, a época da colheita sempre foi motivo de alegria, pois era a mais clara evidência dos favores de Deus. A colheita significava “[...] o tempo da alegria, da festa por causa do juízo de Deus, que interveio como salvador a favor dos pobres e oprimidos, contra os malfeitores prepotentes” (BARBAGLIO; FABRIS, 2014, p. 466, nota de rodapé 12).

Com relação à interpretação, há que se considerar dois aspectos: o histórico e sua interpretação no sentido geral.

Quanto ao aspecto histórico, “a parábola podia ser uma resposta à dificuldades e objeções que o anúncio do reino estava encontrando: a impaciência dos zelotas ou os cálculos apocalípticos” (Ibid., p. 466). A chegada definitiva do Reino, associada à segunda e gloriosa vinda de Cristo, era uma

7. “a menor dúvida de que nesta ocasião nos encontramos frente a uma parábola com um sentido estrito” (tradução nossa).

8. “[...] aquí a foice da colheita não tem de nenhuma maneira sentido ameaçador. A chamada aos ceifeiros é um grito de júbilo” (tradução nossa).

preocupação constante das comunidades cristãs da época. Vários textos do NT referem-na, como as duas cartas de São Paulo aos Tessalonicenses⁹ e a passagem da carta de São Tiago: “Sede, pois, pacientes, irmãos, até a vinda do Senhor. Vede como o lavrador espera o precioso fruto da terra, aguardando por ele, pacientemente, até que venham as chuvas temporãs e as serôdias” (Tg 5,7-8). Neste caso em particular note-se, não só o uso por Tiago, da mesma imagem de Marcos, de palavras muito semelhantes, mas também do mesmo sentido. Concordando com esta linha, Gnilka (2005, p. 214) comenta que o atraso da segunda vinda de Cristo, como avaliado pelas comunidades, causava certos problemas, ainda que este não seja o ponto principal da parábola.

Em complemento, algumas interpretações podem ser retiradas desta parábola, partindo-se do seu ponto principal, que é o anúncio do Reino, com suas duas principais características: “[q]uiere anunciar el reino. Hay que partir del contraste del pequeño, insignificante comienzo, comparable con la insignificante semilla, y el abundante fruto al final, que se ofrece al labrador caso como un milagro” (Ibid., p. 215).¹⁰

Partindo destes dois pontos, quase a totalidade dos estudiosos colocam o v. 28 como o centro da parábola: “A terra por si mesma produz fruto: [...]”. Ou seja, o Reino de Deus tem uma força motriz própria: “Sua consumação será agora ação maravilhosa de Deus, sem auxílio de mãos e esperteza humanas” (POHL, 1998, p. 168). Para o homem, é um mistério: “ele não sabe como”. Gnilka (2005, p. 215) comenta que tudo está nas mãos de Deus, o início, o final, o passado e o presente e que há uma diferença entre o tempo de Deus e o tempo do homem. Por outro lado, embora pequena, a ação do homem é necessária no início. Ainda que tudo o mais Deus o faça, cabe a ele ‘lançar a semente’. “This action would probably have important resonances for the Markan community as well” (MARCUS, 1999, p. 326), uma vez que alguns membros daquela comunidade estariam preocupados com a aparente falta de sucesso da proclamação da ‘boa nova’ e do Evangelho de Jesus. E, ainda, para a comunidade (Ibid., p. 326):

9. cf. 1Ts 4, 13-18; 5, 1-11 e 2Ts 2, 1-12.

10. “quer anunciar o reino. Tem-se que partir do contraste do pequeno e insignificante começo, comparável com a insignificante semente, e o abundante fruto ao final, que se oferece ao lavrador quase como um milagre” (tradução nossa).

To such Christians the parable says: what God does with his word is *his* business; it is only to the preacher to cast the seed into the waiting ground, not to dictate in what way or at what pace it will bear fruit¹¹.

A conclusão de todo o processo é previsível: “Ultimate success is assured, but the precise modalities of its realization are known only to God” (Ibid., p. 326).¹² Assim, o homem semeia a semente – a palavra, que é “verdade do Reino de Deus, e a terra (a alma) está pronta para a semente. O Espírito Santo trabalha no coração e usa a semente semeada, fazendo-a germinar e crescer [...]. Esta é a ordem da natureza e também da graça do Reino de Deus” (ROBERTSON, 2016, p. 388). A identificação da semente com a Palavra encontra base na parábola anterior, do próprio Marcos (Mc 4,13-20), cuja explicação é do próprio Jesus. Esta parábola – de Mc 4,13-20 – tem seu centro no homem, na alma do homem, que acolhe de uma forma ou de outra a Palavra semeada. Nesta, sob análise, o foco é o termo “por si mesma” (αυτοματη), do v. 28. “A essa semente Deus confiou o segredo, de tal modo que ela agora, por assim dizer, ‘sabe’ exatamente o que fazer, e como” (HENDRIKSEN, 2014, p. 190), em contrapartida ao homem, que, no v. 27, ‘não sabe como’.

Uma leitura com chave cristológica remete a semente ao próprio Cristo. Jesus Cristo, Deus visível em corpo humano, e através de Sua palavra e de Seus atos, escondia, por outro lado, um segredo que só o Pai e Ele sabiam ‘qual e como’. “Neste sentido, Jesus encaminhava-se confiante para um ‘por si mesmo’ grandioso e a colheita festiva que seguiria. A ação de Deus aconteceu na Sexta-feira da Paixão e na Páscoa. [...] A colheita festiva tem um cumprimento preliminar na Páscoa [...], e seu cumprimento final na chegada do Filho do homem” (POHL, 1998, p. 168), chegada gloriosa, como em Mc 13,26-27:

E verão o Filho do homem vindo entre nuvens com grande poder e glória. Então ele enviará os anjos e reunirá seus eleitos, dos quatro ventos, da extremidade da terra à extremidade do céu.

11. “Para estes cristãos, a parábola diz: o que Deus faz com Sua palavra só a Ele compete; ao pregador, cabe somente lançar a semente no campo que a espera, e não impor de que modo ou em que ritmo ela dará fruto” (tradução nossa).

12. “O sucesso final está assegurado, mas as particularidades precisas de sua realização são conhecidas apenas por Deus” (tradução nossa).

Em uma leitura com chave eclesiológica, acrescenta-se ainda a ‘colheita intermediária’, isto é, a formação da Igreja – a espiga cheia de grãos – fundada nesta sequência de ações do próprio Deus, pela entrega de Seu Filho para salvação do homem.

Por esta parábola, pode-se então concluir que não só “la *basileia* [reino] viene indefectivamente” (GNILKA, 2005, p. 215)¹³, mas que, pela existência de uma ‘colheita intermediária’ – a Igreja, “puede experimentarse ya ahora su [del reino] penetración redentora, perceptible únicamente por el que la contempla en actitud creyente” (Ibid., p. 215)¹⁴.

3.2 Segunda parte: Mc 4,30-32

(a) Comparação com os Sinóticos e estrutura

A perícopé desta segunda parte – Mc 4,30-32 – encontra-se nos três evangelhos sinóticos. Apesar de pequenas diferenças, incluindo mais ou menos detalhes, as três redações da mesma parábola guardam entre si grandes semelhanças.

Mc 4, 30-32	Mt 13, 31-32	Lc 13, 18-19
"E dizia: 'Com que compararemos o Reino de Deus? Ou com que parábola o apresentaremos?'"	"Propôs-lhes outra parábola, dizendo:"	"Dizia, portanto: 'A que é semelhante o Reino de Deus e a que hei de compará-lo?'"
É como um grão de mostarda que, quando é semeado na terra	'O Reino dos céus é semelhante a um grão de mostarda que um homem tomou e semeou no seu campo.	É semelhante a um grão de mostarda que um homem tomou e lançou em sua horta;
– é a menor de todas as sementes da terra –	Embora seja a menor de todas as sementes,	-
mas, quando é semeado, cresce e torna-se maior que todas as hortaliças, e deita grandes ramos,	quando cresce é a maior das hortaliças e torna-se árvore,	ele cresce, torna-se árvore,
a tal ponto que as aves do céu se abrigam à sua sombra".	a tal ponto que as aves do céu se abrigam nos seus ramos".	e as aves do céu se abrigam nos seus ramos".

13. “O *basileia* [reino] vem de modo perfeito e completo” (tradução nossa).

14. “já se pode experimentar agora sua [do reino] penetração redentora, perceptível unicamente por aquele que a contempla em atitude de fé” (tradução nossa).

Esta parábola e a anterior, chamadas por Gnilka (Ibid., p. 211) de ‘parábolas gêmeas’, são as duas únicas em que, no corpo do texto, aparece o assunto a que se referem: ‘parábola do Reino’, como visto no item (b), anteriormente.

Segue, no quadro abaixo, a estrutura proposta.

Mc 4, 30-32 - texto	Mc 4, 30-32 - estrutura	Mc 4, 30-32 - categorias
"E dizia: 'Com que compararemos o Reino de Deus? Ou com que parábola o apresentaremos?'	Elemento hebraico - rabínico - típico de início de um ensinamento (<i>mashal</i>)	-
É como um grão de mostarda que, quando é semeado na terra	O que é: semente	O elemento: A
– é a menor de todas as sementes da terra –	Explicação da semente	O elemento A: explicação
mas, quando é semeado, cresce e torna-se maior que todas as hortaliças, e deita grandes ramos,	O que é: hortaliça	O elemento: B - elemento de contraste
a tal ponto que as aves do céu se abrigam à sua sombra".	Explicação da hortaliça	O elemento B: reforço do contraste

É uma estrutura paralela em contraste dos elementos. “A parábola vive deste contraste: do nada sai uma coisa tão grande” (POHL, 1998, p. 170). O reforço, ou exagero, do contraste é uma característica da cultura sapiencial hebraica.

(b) Algumas situações textuais

Com relação ao texto, os seguintes pontos podem ser destacados:

- (i) esta parábola “remonta a la fuente de los dichos” (GNILKA, 2005, p. 216)¹⁵, que Marcos toma e faz alguma reelaboração;
- (ii) esta parábola estaria melhor conservada em Lucas do que em Mateus, que teria combinado a redação ‘Q’ com a parábola de Marcos (Ibid., p. 216). Por outro lado, Hendriksen (2014, p. 195) opina que “Lucas se parece mais com Mateus do que com Marcos”;
- (iii) é muito provável que tenha havido duas tradições orais (GNILKA, 2005, p. 217) sobre esta parábola, e no meio das comunidades iniciais;
- (iv) a perícopa se inicia com o tradicional marcano “E dizia”, seguido de duas perguntas de cunho retórico, cujo objetivo é despertar a curiosidade do ouvinte. Este tipo de ‘fórmula’ voltada à interpelação é comum na tradição rabínica, como atestam Gnilka, Barbaglio, Marcus e Donahue (2006, p. 136): “Questo linguaggio è tipico anche delle parabole rabbiniche più tardive”¹⁶;

15. “remonta à fonte dos ditos” (tradução nossa).

16. Todos os demais autores citados já se encontram referenciados: “esta linguagem é típica também das parábolas rabínicas tardias” (tradução nossa).

- (v) a palavra ‘parábola’, escolhida por Marcos para iniciar esta perícopre, deve ser entendida no sentido hebraico do termo. A palavra hebraica é מִשְׁלֵׁשׁ que é normalmente traduzida para o português como ‘provérbio’, mas que comporta uma série de significados, como contos, ditados, fábulas, etc. (DONAHUE, 2006, p. 136);
- (vi) o uso da preposição ‘ev’, em grego, com o valor instrumental, valor de ‘por meio de’, comum em Marcos. Normalmente, esta preposição é traduzida por ‘em’, indicando lugar. Há outras traduções para ela também, porém menos frequentes. Seu uso em Marcos é particular e frequente, sendo considerado um semitismo para traduzir מִן do hebraico (BELANO, 2008, p. 324). Em Marcos, esta construção aparece cerca de 20 vezes.

Com relação ao texto, propriamente, alguns outros aspectos podem ser mencionados.

O uso do tempo presente, por Marcos, para falar da ‘ação’ da semente: ‘cresce’, ‘torna-se’ e ‘deita’, e, depois, das aves: ‘abrigam-se’ (podem abrigar-se – grego). Como já visto, o uso do presente confere importância àquele trecho em particular (ver nota 15), quando comparado com trechos com outros tempos verbais.

O uso do ‘grão de mostarda’ como elemento de comparação é muito frequente, na cultura sapiencial hebraica, sendo citada não só em ditados: “[l]a pequenez del grano de mostaza se usaba en los dichos: ‘jamás se pone el sol antes de haberse hecho sangre como un grano de mostaza’ ” (GNILKA, 2005, p. 217)¹⁷, mas também sendo referenciada na *mishná*. A pequenez desta semente é proverbial, tendo sido usada por Jesus em outras ocasiões (cf. Mt 17,20; Lc 17,6). Esta pequenez é atestada por todos os exegetas aqui referenciados, como Belano (2008, p. 325), Donahue (2006, p. 136), Barbaglio e Fabris (2014, p. 467) e Gnilka (2005, p. 217), tendo sido citada por Plínio, o Velho, em sua *Naturalis Historia* (BELANO, 2008, p. 326; DONAHUE, 2006, p. 136). Segundo Plínio, o Velho, em sua enciclopédia, a mostarda tem as características de ser uma hortaliça muito resistente e invasiva, que se alastra rapidamente em terrenos vizinhos (DONAHUE, 2006, p. 136). Ainda cabe explicar que a frase “a menor de todas as sementes da terra” não se refere a um dado científico da Botânica, pois as sementes da papoula (POHL, 1998, p. 169) e da orquídea (BEALE; CARSON, 2014, p. 194) são menores, mas sim dar uma

17. “a pequenez do grão de mostarda se usava em ditados: ‘jamais se põe o sol antes de ter-se feito sangrar como um grão de mostarda’ ” (tradução nossa).

explicação, aos destinatários de fora da Palestina, do Evangelho. O objetivo da sentença é reforçar o contraste entre a semente e a hortaliça, que “é um modo de falar palestinese” (BARBAGLIO; FABRIS, 2014, p. 467).

A palavra em grego escolhida por Marcos e que a Bíblia de Jerusalém traduz por “se abrigar” é: κατασκηνουν (κατασκηνωω). Em tradução literal, significa ‘fazer ninho’. Porém, uma outra palavra em grego com similaridade sonora – σκηνη; tenda – tem forte apelo divino e se refere à tenda da Arca da Aliança e das manifestações de Deus em vários momentos do AT.

A sentença “a tal ponto que as aves do céu se abrigam à sua sombra” constitui uma alusão ao profeta Ezequiel (Ez 17,22-24). Segue o texto:

“Assim diz o Senhor Yahweh: ‘Tomarei do cimo do cedro, da extremidade dos seus ramos um broto e plantá-lo-ei eu mesmo sobre monte alto e elevado. Plantá-lo-ei sobre o alto monte de Israel. Ele *deitará ramos* e produzirá frutos, tornando-se cedro magnífico, de modo que *à sua sombra habitará toda espécie de pássaros, à sombra dos seus ramos habitará toda sorte de aves*. E saberão todas as árvores do campo que eu, Yahweh, é que abaixo a árvore alta e exalto a árvore baixa, que seco a árvore verde e faço brotar a árvore seca. Sim, eu, Yahweh, o disse e o faço” (grifo nosso).

Este trecho de Ezequiel encontra-se dentro da primeira parte do livro do profeta, capítulos 1 a 24. Dentro desta parte, podem ser encontrados diversos oráculos, antes da execução do juízo anunciado. Em particular, o capítulo 17 é um dos capítulos em que contém um juízo contra os guias do povo. Na descrição deste capítulo, é apresentada a alegoria-enigma da águia (ALONSO SCHÖKEL, 2011, p. 762). Este trecho sobre as aves do céu encontra-se como parte final desta alegoria, que é um oráculo de salvação. Com relação a este ponto, Beale (2014, p. 194) comenta que “Ezequiel 17, um dos oráculos de julgamento contra Judá (Ez 4-24), situado em uma seção que se concentra na insensatez de Jerusalém (Ez 16-20; v. Clements 1996, p.67), é uma parábola ou fábula enigmática, com sabor de literatura sapiencial”.

Os capítulos 20 a 24 são narrados em primeira pessoa, pois “o próprio Deus é o protagonista; e ainda que Ele aproveite a árvore antiga, a plantação é nova” (ALONSO SCHÖKEL, 2014, p. 764). O próprio Yahweh tomará um broto do cimo do cedro (v. 22b) e o transplantará para o monte alto de Israel – Sião (v. 23).

Os termos ‘deitará ramos’, ‘produzirá frutos’, ‘cedro magnífico’, ‘à sua sombra habitará toda espécie de pássaros’, ‘à sombra dos seus ramos habitará toda sorte de aves’ possuem seus equivalentes na parábola de Marcos. Veja-se o quadro a seguir:

Mc 4, 30-32 - texto	Ez 17, 22-24
"E dizia: 'Com que compararemos o Reino de Deus? Ou com que parábola o apresentaremos?"	-
É como um grão de mostarda que, quando é semeado na terra	o broto do cedro - parte pequena e delicada
- é a menor de todas as sementes da terra -	explicação: da extremidade de seus ramos
mas, quando é semeado, cresce e torna-se maior que todas as hortaliças, e deita grandes ramos,	cedro magnífico; deitará ramos; produzirá frutos
a tal ponto que as aves do céu se abrigam à sua sombra".	à sua sombra habitará toda espécie de pássaros, à sombra de seus ramos habitará toda sorte de aves

As similaridades encontradas são claras, porém constituem uma alusão ou uma referência, pois “no nos encontramos com nenhuma cita concreta” (GNILKA, 2005, p. 217)¹⁸. Apesar de o detalhamento das dimensões da horta- liça não serem relevantes, assemelhá-la a uma planta grande como uma árvore vai ao encontro de uma importante imagem do AT.

A comparação entre as duas passagens remete os ouvintes e leitores a um quadro de imagens caras ao povo hebreu, ainda que Marcos “haya entrado la misión activa entre los gentiles” (Ibid., p. 218)¹⁹. Dentre elas, cabe destacar a imagem (BEALE; CARSON, 2014, p. 195): (a) da árvore do Éden: da árvore da vida no Paraíso, onde toda criatura encontrava-se sob o olhar amoroso do Criador; (b) do monte Sião: com sua Cidade Santa – Jerusalém, conhecido como o ‘monte de Deus’ ou ‘monte da habitação de Deus’, com referência ao templo; (c) do broto: da extremidade dos ramos, um rebento, que remete à vinda de um Messias de linhagem davídica. Desta forma, a associação das imagens leva o ouvinte a considerar o oráculo de salvação com a vinda do Messias e com a implantação do Reino de Deus, ponto que a parábola quer expressar. Neste sentido, Alonso Schökel (2011, p. 764) comenta que: “Se no início este oráculo alimentou a esperança de retorno à pátria com a dinastia legítima renovada, mais tarde foi lido como profecia messiânica”. Gnilka (2005, p. 218) con- corda com esta posição: “En Ez 17,23 se refiere la imagen al reino mesiánico”²⁰.

18. “não nos encontramos com nenhuma citação concreta” (tradução nossa).

19. “tenha entrado na missão ativa entre os gentios” (tradução nossa).

20. “Em Ez 17,23, a imagem se refere ao reino messiânico” (tradução nossa).

(c) Teologia e interpretação

Quanto à teologia, o ponto central desta perícopa é o contraste entre um pequeno início e um grande final, tendo como tema central o Reino de Deus: “o contraste entre a pequenez da semente e o tamanho da árvore, entre o começo insignificante e o fim maravilhoso” (BARBAGLIO; FABRIS, 2014, p. 467). Ou ainda: “Se trata de la relación de principio y final. Y se afirma que el comienzo confiere la certeza del final seguro” (GNILKA, 2005, p. 218).²¹ Nesta parábola, a semente é o início do Reino, que se iniciou com a Encarnação de Jesus e se concretiza na Sua vida pública, com Sua mensagem. Esta mensagem se concretiza com a formação de um grupo inicial pequeno (cf. Lc 12, 32), que cresceu, cresce e crescerá até a chegada do Reino definitivo.

Vale notar ainda a ênfase que é dada à proporção: início:pequeno :: final: grandioso. Ainda que na parábola anterior, já se tenha abordado este ponto, aqui este se torna o ponto central e com bastante foco, devido à forma apresentada e às referências com o AT (HENDRIKSEN, 2014, p. 194). A relação entre o AT e o NT fica: semente:hortaliça :: broto:cedro.

Gnilka (2005, p. 218) levanta um importante ponto quanto à questão do Reino de Deus. Ele questiona o fato de esta parábola ter sido associada à formação da Igreja. Sua posição é de que o Reino de Deus é o Reino definitivo e não a Igreja. Esta associação – com a Igreja – seria um deslocamento do sentido inicial e seu argumento é que a Igreja ainda não chegou a sua meta. Por este motivo, este autor associa ‘as aves que se abrigam’ com todos os povos. Em uma leitura com chave messiânica, as aves que se abrigam devem ser consideradas “como indicación de que vienen los pueblos gentiles”²² e não com a Igreja. É uma visão da segunda vinda de Cristo, da Parusia. Só aí pode-se considerar implantado o Reino de Deus, embora seu começo insignificante já esteja presente (a semente). Hendriksen (2014, p. 194) concorda com esta posição, quando diz que o reino de Deus “continuará a expandir”. E também Pohl (1998, p. 171), para quem Marcos não equipara “a *ekklesia* à *basiléia*, ao reinado de Deus. A Igreja é somente ‘primícia’, princípio, como um grão de mostarda”. Gnilka completa: “La *ecclesia* es para el tiempo; la *basileia* sobrevivirá al tiempo” (2005, p. 220)²³.

21. “Trata-se da relação de princípio e final. E afirma-se que o começo confere a certeza do final seguro” (tradução nossa).

22. “como indicação de que vêm todos os povos gentios” (tradução nossa).

23. “A *ecclesia* é para o tempo; a *basileia* sobreviverá ao tempo” (tradução nossa).

Por estes motivos, a visão do Reino de Deus deve ser a escatológica, numa referência a ‘todas as aves’. Neste contexto, as aves devem ser consideradas “todos os grandes povos. O conceito do reinado escatológico de Deus requer a inclusão dos povos pagãos” (POHL, 1998, 170). E a ‘sombra’ deve ser entendida não com a morte, como em alguns outros trechos das Sagradas Escrituras – como o Sl 22,4 –, mas como a proteção e misericórdia de Deus (Ibid., 170).

Em uma leitura com chave cristológica, mais uma vez teremos a semente como o próprio Jesus, que é um só – início pequeno – e que, depois, se torna grande – o Messias glorioso. E também, como a semente, esconde dois segredos: a garantia do sucesso final e a inclusão de todos os povos. Este ponto está alinhado com o ‘segredo de Marcos’ sobre a figura de Jesus: Jesus é o filho de Deus, como atestado pelo centurião (Mc 15,39), mas aparecerá ao mundo ‘grande’ – ou glorioso – na sua segunda vinda. Faz parte deste segredo o mistério pascal: morte e ressurreição. Donahue (2006, p. 139) comenta que o conjunto de parábolas, em particular as duas sobre as sementes, “anche [...] proclama che la morte e la rissurrezione di Gesù costituiscono el mistero del regno”²⁴.

Em uma leitura eclesiológica, pode-se comparar a mostarda, uma hortaliça muito resistente e invasiva, com o Reino de Deus, uma vez que se podem atribuir estas características ao Reino de Deus: “[...] è una pianta resistente che cresce rapidamente e tende ad invadere il giardino. Il punto è che il regno è um qualcosa sia di resistente che invadente” (Ibid., p. 136)²⁵.

As três parábolas sobre a semente apresentam dois conceitos: o primeiro conceito caminha em um determinado sentido e o segundo, no outro. Veja-se no quadro a seguir.

Parábolas Mc 4	Semente	Homem	Ação
1-8	Palavra de Deus	semeador: um homem com uma função	se dá na alma do homem
26-29	Reino de Deus	‘um’ homem: qualquer um; pessoa qualquer	germinação automática; entre os homens
30-32	Reino de Deus	o homem não aparece	realização no mundo (contraste início x final)

24. “Também proclama que a morte e a ressurreição de Jesus constituem o mistério do reino” (tradução nossa).

25. “é uma planta resistente que cresce rapidamente e tende a invadir o jardim. O ponto é que o reino possui qualquer coisa de resistente e penetrante” (tradução nossa).

Sob ponto de vista cristológico: Palavra de Deus = Reino de Deus = Jesus Cristo, que é o próprio Deus.

Esta parábola e sua ‘gêmea’ desejam passar uma mensagem de esperança e confiança, “que se fundamentam não sobre os cálculos de probabilidade ou as previsões da futurologia, mas sobre a fidelidade e o poder de Deus que se manifesta na história” (BARBAGLIO; FABRIS, 2011, p. 4686). Esta mensagem de esperança era dirigida aos “seguaci di Gesù che erano scoraggiati e per la comunità marciana perseguitata” (DONAHUE, 2006, p. 136)²⁶.

3.3 Terceira parte: Mc 4,33-34

(a) Comparação com os Sinóticos e estrutura

A perícopé desta terceira parte – Mc 4,33-34 – encontra-se apenas nos evangelhos de Marcos e Mateus (Mt 13,31-32). Há algumas diferenças, cujos motivos residem no objetivo e público de cada Evangelho.

Mc 4, 33-34	Mt 13, 34-35
Anunciava-lhes a Palavra por meio de muitas parábolas como essas,	Jesus falou tudo isso às multidões por parábolas.
conforme podiam entender;	-
e nada lhes falava a não ser em parábolas.	E sem parábolas nada lhes falava,
A seus discípulos, porém, explicava tudo em particular.	-
-	para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta: Abrirei a boca em parábolas; proclamarei coisas ocultas desde a fundação do mundo.

Como ponto que chama mais a atenção e diferencia os dois autores, Marcos omite a citação do AT (Sl 78,1-2): “Povo meu, escuta minha lei, dá ouvido às palavras de minha boca; abrirei minha boca numa parábola, exporei enigmas do passado”.

(b) Algumas situações textuais, teologia e interpretação

Quanto ao texto, o objeto indireto “lhes” refere-se às multidões, como consta no início do capítulo 4 (Mc 4,1). Reforça este ponto a frase “conforme

26. “aos seguidores de Jesus que estavam desencorajados e para a comunidade de Marcos perseguida” (tradução nossa).

podiam entender”, uma vez que Jesus somente explicava as parábolas a seus discípulos e em particular (v. 34b).

Apesar de o verbo em grego (ακουω) ter o significado mais comum de ouvir ou escutar, neste caso cabem melhor seus outros sentidos: perceber, entender e aprender, quanto mais sendo posposto a ‘ηδυναντο’: poder, ser capaz de.

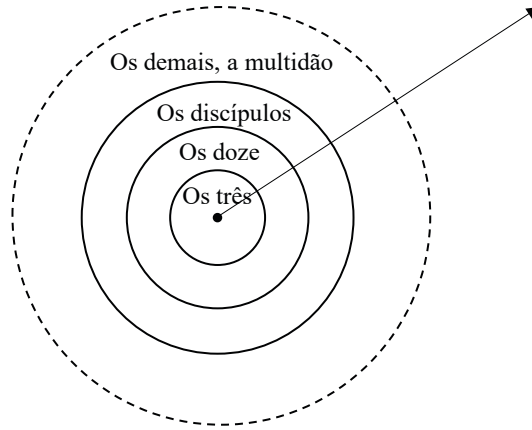
A palavra para ‘parábola’, que teve sua tradução mais divulgada e conhecida como ‘provérbio’ em português, no original hebraico é מִשְׁלָּה, que comporta alguns significados.

Ainda, cabe destacar o uso do termo “Palavra”. A Bíblia de Jerusalém coloca o termo em letra maiúscula. No contexto do capítulo 4, a ‘palavra’ assume a mensagem de Jesus, o anúncio do Reino, em função das 2 parábolas imediatamente anteriores, da semente. Fazendo referência às três parábolas da semente: “[o] próprio Jesus, portanto, é o semeador, e a palavra naturalmente é a sua mensagem em geral, a proclamação do reinado de Deus, que amanhece em Sua pessoa e obra” (POHL, 1998, p. 171). A palavra, a mensagem e o Evangelho de Jesus são o próprio Jesus.

Quanto à teologia, pode-se notar, através dos verbos ‘entender’ e ‘explicar’, que Marcos se refere ao segredo em torno da figura de Jesus. Tanto a multidão quanto os discípulos tinham dificuldade de entender o que Jesus dizia sobre Si mesmo, sobre Deus, sobre o Reino, ainda que lhes contasse parábolas de aparente simples compreensão. O v. 34b evidencia a dificuldade dos discípulos, pois Jesus tinha que explicar-lhes em particular. Este é o tema recorrente em Marcos e ponto central da sua cristologia. Para ele, “es decisivo saber acerca del misterio del Hijo de Dios. Sin esto no se habrán comprendido las parábolas” (GNILKA, 2005, p. 222)²⁷. Marcos, “[e]m poucas palavras, [...] põe em destaque um tema constante de sua cristologia: o conhecimento de Jesus, que é um dom de Deus, que se alcança por meio da fé” (BARBAGLIO; FABRIS, 2014, p. 468).

Ao fazer referência a dois grupos distintos de ouvintes – a multidão e os discípulos, Marcos expressa sua visão eclesiológica, que se dá a partir de círculos concêntricos a partir de Jesus.

27. “é decisivo saber acerca do mistério do Filho de Deus. Sem isso, não se terão compreendido as parábolas” (tradução nossa).



Conclusão

As parábolas fazem parte dos ensinamentos de Jesus (Mc 4,1). Porém, elas levantam algumas questões importantes:

- (i) Jesus queria esconder o sentido do que ensinava e, por isso, usava parábolas? Não, “a razão não estava em Jesus. [...] Uma palavra totalmente direta teria significado a obrigatoriedade de uma decisão imediata” (POHL, 1998, p. 172). Não se pode afirmar que o povo estaria preparado para isso, para este completo desvendar de Cristo (cf. Jo 16,12);
- (ii) além disso, o anúncio direto da verdadeira missão de Cristo e como tudo se daria tirariam de cada homem a decisão e a opção. Não haveria necessidade da fé, pois conheceriam de pronto a verdade. E, por outro lado, poderia levar a uma situação de escândalo e incompreensão de sua missão (cf. Mc 8,33);
- (iii) ainda que as parábolas sejam a forma de ensinar o povo, elas não revelam completamente o próprio Cristo e sua missão. Elas “no desvelan el misterio, el pueblo continúa en la oscuridad”. Isto porque “[l]a hora de la auténtica revelación está aún por venir” (GNILKA, 2005, p. 222)²⁸.
- (iv) o uso das parábolas tem o sentido de levar o povo a mudar de posição, a procurar ver o mundo com outros olhos, com os olhos que agora veem a Revelação física e plena de Deus. É uma mudança de paradigma total: de atitudes, de valores, de sentimentos, de vida, enfim.

28. “não desvelam o mistério, o povo continua na obscuridade. ... a hora da autêntica revelação ainda está por vir” (tradução nossa).

- (v) a explicação em particular aos discípulos indica que eles “não perdiam para o povo em falta de maturidade e entendimento” (POHL, 1998, p. 172). Porém, eles tinham Jesus para lhes ensinar e explicar diretamente, pois eles teriam que assumir a atividade de proclamar esta Boa Nova no futuro e para a posteridade. Mais que um privilégio, era uma grande responsabilidade (GNILKA, 2005, p. 222).

As parábolas do Capítulo 4 têm o importante papel de iniciar o processo de desvendamento do Cristo. Como objetivo de fortalecer a fé e a esperança das comunidades, em particular as de Marcos, elas possuem uma forte característica cristológica, de apresentar um Cristo vigoroso, ainda que velado por hora. Este é o sentido da semente:

Come il seme ha un suo potere e dinamismo che a suo tempo si concretizza nella messe, così è anche il mistero del regno di Dio. Il contrasto tra il potere di Gesù, che è nascosto e assente sulla croce, e la sua gloria al momento del suo ritorno non è dal meno del contrasto tra il più piccolo di tutti i semi e la più grande di tutte le piante dell'orto (DONAHUE, 2006, p. 139).²⁹

Ponto central de seu Evangelho, o segredo messiânico, Marcos o resume no seu capítulo 4: “Le parabole di Marco 4, 1-34 sono metafore della cristologia del vangelo”³⁰ (Ibid., p. 139). E a conclusão da parábola do grão de mostarda garante a vitória final do Reino de Deus com Cristo glorioso e triunfante!

Referências

- ALONSO SCHÖKEL, L. SICRE DIAZ, J.L. *Profetas II – grande comentário bíblico*. Tradução Pe. Anacleto Alvarez, OSA. São Paulo: Paulus, 2011.
- BÍBLIA DE JEUSALÉM* – Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BALANCIN, E. M. *O Evangelho de Marcos – Quem é Jesus*. Da série ‘Como ler’. São Paulo: Paulus, 1991.
- BARBAGLIO, G. FABRIS, R. MAGGIONI, B. *Os evangelhos (I)*. São Paulo: Loyola, 2014.

29. “Como a semente tem um poder e dinamismo próprios que a seu tempo se concretiza na colheita, assim é também o mistério do reino de Deus. O contraste entre o poder de Jesus, que está escondido e ausente na cruz, e sua glória no momento de seu retorno não é menor que o contraste entre a menor de todas as sementes e a maior de todas as plantas da horta” (tradução nossa).

30. “As parábolas de Marcos 4, 1-34 são metáforas da cristologia do Evangelho” (tradução nossa).

- BEALE, G.K., CARSON, D.A. org. Tradução de C.E.S. Lopes, F. Medeiros, R. Malkomes, V. Kroker. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014. pg. 194.
- BELANO, A. *Il Vangelo secondo Marco – traduzione e analisi filologica*. Roma: Aracne, 2008.
- BERGANT, D., CSA, KARRIS, R., OFM (orgs.). *Comentário Bíblico – vol. III*. Tradução de Barbara T. Lambert. 8ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- CISTERNA, F. E. *O evangelho de Marcos*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2009.
- DONAHUE, J.R., HARRINGTON, D. J. *Il Vangelo di Marco – vol. 2 de Sacra Pagina*. Tradução de G. Vischioni. Torino, Itália: Editrice Elledici, 2006.
- FERNANDES, L. A., GRENZER, M. *Evangelho segundo Marcos – Eleição, partilha e amor*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- GNILKA, J. *El Evangelio según san Marcos – I*. 4ª edição. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- HENDRIKSEN, W. *Marcos – Comentário do Novo Testamento*. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2014.
- MARCUS, J. *Mark 1 – 8. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, USA: The Anchor Bible/Doubleday, 1999.
- O Novo Testamento Grego*. Com introdução em português e dicionário grego-português. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
- OPORTO, S. G. GARCÍA, M. S. *Comentário ao Novo Testamento*. Tradução de Alceu Luiz Orso. São Paulo, SP: Editora Ave-Maria, 2006.
- POHL, A. *Evangelho de Marcos – Comentário Esperança*. Curitiba: Ed. Evangélica Esperança, 1998.
- ROBERTSON, A. T. *Comentário Mateus & Marcos*. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.
- RÖMER, T., MACCHI, J., NIHAN, C. (orgs.). *Antigo Testamento – história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2015.
- SCHENKER, A. *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

Artigo recebido em 08/05/2020 e aprovado para publicação em 05/06/2020

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v19i37-2020-2>

Como citar:

MACHADO, Maria Clara da Silva; FAILLACE, Paulo Cesar Machado. Parábolas da semente no Evangelho de São Marcos – análise da perícope marcana 4,26-34. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 37, p. 31-52, jan./jun. 2020. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

A iniciação cristã na *Tradição Apostólica* de Hipólito de Roma

Christian Initiation in the Apostolic Tradition of Hippolytus of Rome

DIOGO MARANGON PESSOTTO*

Resumo: A antiguidade cristã conferia singular relevância ao processo de iniciação cristã, pois dele dependia não apenas a acolhida e inserção do indivíduo na comunidade cristã como também deveria significar para este a fonte de sua existência como seguidor de Jesus Cristo na Igreja. Hipólito de Roma (170-235) registrou e interpretou esse processo em sua obra *Tradição Apostólica* à luz de seu contexto e com a intenção de estabelecer os critérios fundamentais de uma autêntica iniciação à vida cristã. Nesse sentido, o objetivo do presente artigo é o de analisar os elementos pertinentes ao processo de iniciação cristã no âmbito da obra *Tradição Apostólica* de Hipólito de Roma para a compreensão do significado teológico dos sacramentos da iniciação cristã no contexto da Igreja primitiva. Metodologicamente, nossa pesquisa é qualitativa quanto à abordagem, exploratória quanto aos objetivos e de pesquisa bibliográfica e documental quanto aos procedimentos. Na *Tradição Apostólica* de Hipólito de Roma ocupam lugar de destaque no processo de iniciação de cristã a comunidade, a conversão e a oração. O catecumenato condensa em si o significado teológico dos sacramentos do batismo, da confirmação e da eucaristia. Por essa razão, ritos, sentidos e experiência articulam-se harmoniosamente, o que certamente pode (e deve) inspirar a iniciação à vida cristã em nossos tempos.

Palavras-chave: Iniciação Cristã. *Tradição Apostólica*. Hipólito de Roma. Catecumenato. Sacramentos.

* Diogo Marangon Pessotto é doutorando em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e Docente do Instituto de Filosofia e Teologia Santo Alberto Magno (União da Vitória/PR). Contato: diogopessotto@hotmail.com

Abstract: Christian antiquity gave singular importance to the process of Christian initiation, since not only did it depend on the acceptance and insertion of the individual in the Christian community, but also it should mean for him the source of his existence as a follower of Jesus Christ in the Church. Hippolytus of Rome (170-235) registered and interpreted this process in his work *Apostolic Tradition* in the light of its context and with the intention of establishing the fundamental criteria for an authentic initiation into the Christian life. In this sense, the objective of the present article is to analyze the elements pertinent to the process of Christian initiation in the scope of the work *Apostolic Tradition* of Hippolytus of Rome for the understanding of the theological meaning of the sacraments of Christian initiation in the context of the primitive Church. Methodologically, our research is qualitative in terms of approach, exploratory in terms of objectives and bibliographic and documentary in terms of procedures. In the *Apostolic Tradition* of Hippolytus of Rome, community, conversion, and prayer occupy a prominent place in the process of Christian initiation. The catechumenate condenses in itself the theological significance of the sacraments of baptism, confirmation and the eucharist. For this reason, rites, meanings, and experience are harmoniously articulated, which certainly can (and should) inspire the initiation into Christian life in our times.

Keywords: Christian Initiation. *Apostolic Tradition*. Hippolytus of Rome. Catechumenate. Sacraments.

Introdução

Ao tratarmos do processo de iniciação cristã encontramos, nas origens da Igreja, as fontes, as experiências e os escritos, que servem de base para uma efetiva e eficaz iniciação à vida de fé. Daí a necessidade de retomarmos, continuamente, o sentido e o espírito da iniciação cristã e do catecumenato dos primeiros séculos, como fonte e modelo para a iniciação cristã hodierna. Neste sentido, o objetivo do presente artigo é analisar os elementos pertinentes ao processo de iniciação cristã, no âmbito da obra *Tradição Apostólica*, de Hipólito de Roma, para a compreensão do significado teológico dos sacramentos da iniciação cristã, no contexto da Igreja primitiva. Queremos, com isso, reafirmar a importância dessa obra, no contexto da iniciação cristã dos primeiros séculos e do catecumenato atual, como modelo inspirador.

1 Vida e obra de Hipólito de Roma

Os dados relativos à história de Hipólito de Roma são muito confusos, ainda que suficientes, para o estabelecimento da trajetória de um dos mais importantes autores romanos dos primeiros séculos. Sua origem, sua passagem por Roma, sua posição na hierarquia, os conflitos que travou e seu reconhecimento pela Igreja são elementos que compõem a problemática de sua personalidade. Hanssens (1965, p. 312) trata, exaustivamente, de cada uma dessas questões, concluindo dentre elas, que a divulgação das obras de Hipólito é o único critério para o estabelecimento de sua origem. Como essa divulgação se deu, em grande medida, no Oriente, não se hesita em afirmar que Hipólito provém dessa localidade. Por conseguinte, a hipótese de uma atividade, exclusivamente, romana apresenta-se insustentável.

Sobre a hipótese de ter sido bispo,

as várias declarações feitas por Hipólito nos *Elenchos* (*Refutação de todas as heresias*) a respeito de sua própria pessoa ou sua atividade, não oferecem uma base sólida para a tradição que fez dele um bispo. A partir destas declarações, só se pode deduzir que ele era, como escreveu Eusébio, [...], 'assistente ao governo de alguma Igreja' (HANSSSENS, 1965, p. 313, tradução nossa).

A afirmação de que Hipólito foi o primeiro antipapa da história da Igreja é uma fábula. Diz-se que Hipólito reprovou e acusou o Papa Calisto de herético, quando este atenuou a disciplina para os penitentes de pecado mortal. Por esse motivo, um grupo restrito e influente de presbíteros elegeu Hipólito Bispo de Roma. Entretanto, o fato é que Hipólito, em concordância com outros presbíteros romanos, dos quais um talvez fosse Novaciano, rebelou-se, violentamente, contra os ensinamentos doutrinários e pastorais do Papa. Porém, estes não se sentiam excluídos da Igreja nem retirados da autoridade de Calisto. Ou seja, o suposto cisma não passou de um posicionamento de fé, canonicamente, mal definido por parte de Hipólito, que certamente não foi o líder de uma outra igreja. Em sentido contrário, o primeiro antipapa foi Novaciano, ordenado bispo em Roma, no ano de 251 e tornado chefe de uma comunidade cismática.

Hipólito foi tido como mártir e santo pela Igreja, ainda que alguns autores daquele período tenham silenciado sobre sua morte pela fé, e que o Santoral Romano apresentasse outros Hipólitos, o que não comprometeu a personalidade de Hipólito de Roma, cuja memória litúrgica é celebrada no dia 13 de agosto.

Segundo Quasten (2000, p. 421), Hipólito era profundo conhecedor do pensamento e da filosofia grega. Além disso, verifica-se, entre sua teologia e a teologia grega, uma estreita relação, indicando que recebeu uma formação heleenística e corroborando sua origem oriental. Ademais, foi o último autor cristão de Roma que utilizou a língua grega em seus escritos. Com isso, Hipólito “é grego na expressão e no pensamento” (QUASTEN, 2000, p. 421, tradução nossa). Por volta de 235, o imperador Maximino Trácio desterrou Hipólito e o Papa Ponciano, sucessor de Calisto. Ambos foram enviados à Sardenha. Ponciano renunciou ao pontificado, a fim de que Roma pudesse eleger outro Bispo, e Hipólito procurou a reconciliação com o Pontífice, em virtude de sua revolta anterior contra Calisto. Em seguida, os dois foram mortos, ainda no ano de 235. O Papa Fabiano (236-250) trasladou seus corpos a Roma, sendo que ambos foram considerados mártires da fé. Na entrada da Biblioteca Vaticana, encontra-se uma estátua de Santo Hipólito, descoberta no ano de 1551, possivelmente no cemitério subterrâneo, no qual Hipólito foi sepultado. Esta estátua possui todas as características de uma obra do século III, tendo sido erigida por seus admiradores. Nela foram gravadas a tábua pascal e a lista das obras de Hipólito.

Poucas obras de Hipólito foram conservadas em seu texto original, grego. A perda destas se deve ao caráter herético de sua cristologia e à sua suposta condição de cismático. Além disso, após a morte de Hipólito, o conhecimento do grego foi desaparecendo, gradualmente, em Roma. Dentre as obras que se conservaram – integralmente, ou em parte – muitas nos chegaram por traduções latinas, siríacas, coptas, árabes, etiópicas, armênias, georgianas e eslavas. Tais traduções orientais indicam a importância de Hipólito para o Oriente.

As obras de Hipólito são: a) *Philosophoumena* ou *Refutação de todas as heresias*: pesquisadores do século XIX atribuíram-na a Hipólito, após análise do conteúdo da obra, sendo que, anteriormente, era atribuída a Orígenes; b) *Syntagma* ou *Contra todas as heresias e O Anticristo*; c) Tratados exegéticos: *Comentário sobre Daniel*, *Comentário sobre o Cântico dos Cânticos*, *História de Davi e Golias* e *Homilias sobre os salmos*; d) Tratados cronológicos: *Crônicas*, *Computação pascal*, *Homilias sobre a Páscoa*, *Os louvores do Senhor nosso Salvador* e *As heresias de Natal*; e) *Tradição Apostólica*.

De acordo com Quasten (2000, p. 452-456), a cristologia de Hipólito segue a dos apologistas, a de uma relação subordinacionista, entre o Logos e o Pai: a geração do Verbo é um desenvolvimento progressivo, que contempla o tempo antes da criação, o tempo após a criação e a encarnação. O duplo erro de

Hipólito está na evolução do Verbo, que introduz um crescimento da essência divina, incompatível com sua imutabilidade, e na geração do Verbo, como ato livre de Deus, a exemplo da criação. Já sua soteriologia é inspirada em Irineu, em sua teoria da recapitulação, por meio da qual se diz que o Logos tomou a carne de Adão, para renovar a humanidade. O Redentor é verdadeiro homem, na medida em que, numa nova criação, refaz o homem velho. “Hipólito segue aqui a Irineu e concebe a redenção como deificação da humanidade” (QUASTEN, 2000, p. 455, tradução nossa). Por fim, sua eclesiologia contém dois aspectos: um hierárquico e outro espiritual. Quanto ao hierárquico, Hipólito concebe a Igreja como depositária da verdade e a sucessão apostólica, como garantia do ensino. Quanto ao espiritual, concebe a Igreja como sociedade de justos, que não admite os que faltaram gravemente contra a fé e os costumes, como fez Adão, ainda que se arrependam.

2 A *Tradição Apostólica* de Hipólito de Roma

A *Traditio Apostolica* (TA), escrita em 215, é uma obra descoberta e reconstituída num longo processo de pesquisa e recomposição. Não é à toa que, de todos os escritos de Hipólito, é o mais relevante, no contexto atual. Na estátua de Hipólito, localizada na Biblioteca Vaticana, encontra-se o título dessa obra. Sua reconstituição conferiu um novo *status* à compreensão da história da liturgia romana e da vida da Igreja, durante os três primeiros séculos. Após a *Didaqué*,

é a mais antiga e a mais importante das Constituições eclesiásticas da antiguidade, pois contém um ritual rudimentário com regras e formas fixas para a ordenação e outras funções dos distintos graus da hierarquia, para a celebração da Eucaristia e a administração do batismo (QUASTEN, 2000, p. 437, tradução nossa).

A fim de compreendermos o movimento que resultou na TA, tal como a temos hoje, analisaremos seus processos de descoberta e reconstituição, pois com isso, será possível nos aproximarmos de seu conteúdo, especialmente aquele relativo à iniciação cristã.

De acordo com Gibin (1971, p. 3-6), a descoberta do texto passou pela análise crítica de diversos textos, sob os pontos de vista literário e de

conteúdo. Esses textos formavam um conjunto de escritos antigos, que tratavam do mesmo assunto e relacionavam-se entre si. Alguns estudiosos atribuíram os diferentes escritos a diferentes autores. Nesta etapa de análise, percebeu-se que havia uma compilação grega de oito livros, que formavam uma só obra, com o título de *Constituições apostólicas*. Neste contexto, E. Schwartz e R. H. Connoly, que trabalhavam em separado, chegaram às mesmas conclusões: estes oito escritos formavam a *Constituição da Igreja Egípcia*; essa *Constituição* era a TA; e esta, por sua vez, tinha como autor o personagem da estátua.

O texto original grego se perdeu. Logo, a reconstituição deveria ocorrer por meio das traduções disponíveis. Contudo, as línguas utilizadas nessas traduções eram muito diferentes da língua grega, o que, inevitavelmente, comprometia o trabalho de cópias sucessivas, método de transmissão dos textos utilizado naquele período. Dada essa problemática das versões e possíveis adaptações, o próximo passo seria estabelecer a estrutura da obra, ao mesmo tempo que se analisaria, criticamente, o texto. Quanto à estrutura, a versão mais completa serviria de base, devendo ser criticada e aperfeiçoada por meio das demais versões. Quanto à crítica textual, seria utilizado o método racional da filologia, de modo a rechaçar toda a arbitrariedade e a estabelecer a maior objetividade possível do texto.

Em termos de conteúdo, a TA compreende três partes principais: 1) a constituição da comunidade, em seus aspectos hierárquicos; 2) a iniciação cristã; 3) uma série de observâncias litúrgicas na comunidade. Numa visão panorâmica da obra, segundo Quasten (2000, p. 442), temos os seguintes elementos, correspondentes a cada parte:

1) Quanto à constituição hierárquica da comunidade. O estabelecimento de cânones para a eleição e consagração de um bispo, a oração de sua consagração, a liturgia eucarística própria para esta ocasião e as bênçãos decorrentes do aceite. Em seguida, há a indicação de normas e orientações para a ordenação dos sacerdotes e dos diáconos. Por fim, trata dos confessores, leitores, virgens, dos que têm o dom de curar, entre outros. Uma das preocupações de Hipólito era salvaguardar as formas e ritos tradicionais. “Se as estabelece por escrito, é para protestar contra as inovações. Por conseguinte, a liturgia descrita nesta constituição pertence a uma época mais antiga, e por isso mesmo, de um valor maior” (QUASTEN, 2004, p. 493, tradução nossa). A época mais antiga é a da segunda metade do século II, em Roma.

2) Quanto à iniciação cristã. Hipólito trata dos recém-convertidos, das artes e das profissões proibidas aos cristãos, dos catecúmenos, do batismo, da confirmação e da primeira comunhão. A descrição do batismo é extremamente relevante, pois contém o primeiro símbolo romano. Já o rito da confirmação deixa claro que é distinto daquele do batismo. Esta segunda parte é um ritual completo do catecumenato, um tratado independente, um documento original e programático, com suas próprias conclusões. Fica evidente a dinâmica de vida das comunidades antigas e o seu papel no acompanhamento dos candidatos. Destaque especial para a prática da oração e para o Espírito Santo, mobilizadores da conversão interior, que ocorre pelo agir de Deus à parte do rito exterior.

3) Quanto às observâncias na comunidade. São os costumes cristãos, como a Eucaristia dominical, a Liturgia das Horas, a oração, a leitura espiritual, entre outros. Não é um conjunto ordenado e orgânico, como as duas primeiras partes; porém, procura retomar as tradições antigas, de modo a orientar a comunidade para a observância das exigências da fé.

Segundo Etcheverría (1994, p. 142), o gênero literário dos ordenamentos eclesiásticos, iniciado na *Didaqué*, é a marca registrada da TA. As regulamentações presentes na obra, que constituem sua estrutura formal, são expressões das duas formas básicas do discurso jurídico: os decretos apodícticos e as ampliações casuísticas. O foco está no crescimento da comunidade institucionalizada. Por isso,

na Tradição Apostólica, os apóstolos históricos, o passado qualificado como *vertex traditionis*, configuram o ponto de partida de um processo de transmissão ativo, permanente e dinâmico-carismático, em que o indivíduo cristão retoma em comunidade a transmissão dos conteúdos de tradição assentados na constituição eclesiástica para ulterior desenvolvimento (ETCHEVERRÍA, 1994, p. 142, tradução nossa).

Seguindo o argumento de Daniélou (1968, p. 49), a TA possui traços de rigorismo, mas isso não significa que é obra de um integrista (Hipólito) contra um progressista (Papa Calisto). Em sentido contrário, é um escrito que expressa, com fidelidade, a liturgia e a disciplina romanas do século III, além da própria organização do catecumenato, que nesse momento estava em pleno desenvolvimento.

3 A iniciação cristã na *Tradição Apostólica*

3.1 O catecumenato

Hipólito inicia a segunda parte da TA, tratando daqueles que se aproximam da fé. Estes devem ser submetidos a um processo de escrutínio, a partir de alguns critérios e orientações, de modo que possam ser admitidos à escuta da Palavra. Escreve o autor: “os que são trazidos, pela primeira vez, para ouvir a Palavra sejam, primeiramente, conduzidos à presença dos catequistas – [...] – e sejam interrogados sobre o motivo pelo qual se aproximam da fé” (TA 33). Vemos aqui o início da preparação mais remota, o que poderíamos chamar de pré-catecumenato. A escuta da Palavra ocupa o lugar central nesta etapa; contudo, faz-se necessário conhecer as motivações do candidato, por ele mesmo, em função da dignidade exigida para o contato com a Palavra. E Hipólito prossegue:

Dêem testemunho deles os que os tiverem conduzido, dizendo se estão aptos a ouvir a Palavra; sejam, também, interrogados sobre sua vida: se tem mulher, se é escravo; se algum deles for escravo de um fiel – e o seu senhor lhe permitir, ouça a Palavra; mas se o senhor não der testemunho dele dizendo que é bom, seja recusado (TA 33).

Temos aqui três questões relevantes. 1) a condução do candidato por outrem e seu testemunho sobre quem é trazido; 2) a centralidade da Palavra; e 3) o comportamento do candidato. Isso significa dizer que não basta o testemunho de si próprio, para ser admitido ao catecumenato. E aqui um detalhe importante: não é a admissão ao batismo, mas sim ao catecumenato, indicando que, para Hipólito, o simples ingresso no processo de iniciação estava revestido de grande seriedade e compromisso. Sobre o comportamento do candidato, vale salientar que Hipólito, em certa medida, é um rigorista, pois entende que a retidão de vida é condição para se aproximar da fé, uma vez que, “culturalmente, vivia-se num mundo pagão” (MOREIRA, 2011, p. 137). Com isso, entendemos sua crítica ao Papa Calisto, que atenuou a penitência aos culpados de pecado mortal. Contudo, mais do que um critério, Hipólito preocupava-se com a autenticidade da conversão, com a disposição interior para uma vida digna, pois sem essa disposição o processo de iniciação seria vão, estéril. Se o candidato não abraçasse, desde o momento anterior, aquilo que iria vivenciar no catecumenato, este não teria sentido.

Há, na sequência, algumas indicações de trabalhos e artes proibidos, aos quais os candidatos deveriam abdicar. Caso não o fizessem, deveriam ser recusados. Dentre eles, estão: prostituição, construção de ídolos, teatro, lutas, atividade militar, magia, feitiçaria, astrologia, entre outros. A ocupação do indivíduo que pretende ser batizado expressa, de modo objetivo, sua idoneidade.

Os que eram admitidos ao catecumenato deveriam vivenciar três momentos distintos e interdependentes: a escuta da Palavra, a oração e a imposição da mão. Quanto à escuta da Palavra, esta teria a duração de três anos, mas o elemento preponderante seria a atenção e a dedicação do candidato, ou seja, o seu caráter, sua conduta de vida. Segundo Moreira (2011, p. 138), o tempo do catecumenato poderia ser abreviado, em virtude da conversão. Mais uma vez, Hipólito preconiza o comportamento, agora do catecúmeno, em detrimento da norma. O responsável pela instrução sobre a Palavra era o catequista. Após a instrução, o catecúmeno deveria rezar em particular, separado dos fiéis, pois se encontra em processo de iniciação. Tal separação, de acordo com Moreira (2011, p. 138), dizia da necessidade da oração para aqueles que iriam, futuramente, ouvir a Palavra com os fiéis puros, sendo que a base dessa separação reside na santidade da comunidade. Ao final da oração, “não darão a paz, porque o seu ósculo ainda não é santo” (TA 40). Indica-se, com isso, a santidade decorrente do batismo como condição para dar a paz. Bastará apenas uma saudação recíproca: os homens aos homens e as mulheres às mulheres. Quanto à imposição da mão, ocorreria após a oração. O catequista impõe a mão sobre o catecúmeno, reza e o dispensa. Contudo, sabe-se que no tempo da Igreja primitiva, os cristãos eram perseguidos e não raras vezes mortos, por causa da fé. Nesse sentido, Hipólito faz referência aos catecúmenos que, por estarem em processo de iniciação à vida cristã, forem mortos. Diz o autor da TA: “se um catecúmeno for aprisionado por causa do nome do Senhor, não se angustie: se lhe for infligida violência e morte antes de seus pecados terem sido perdoados, será justificado – pois terá recebido o Batismo no seu sangue” (TA 41). Destaque, aqui, para o pecado, a justificação e o Batismo de sangue. Para o pecado, porque o batismo purificaria o catecúmeno; para a justificação, porque se refere à salvação; e para o Batismo de sangue, porque o martírio atestaria que o catecúmeno tinha, efetivamente, abraçado a fé que iria confessar no ritual do batismo. Novamente, Hipólito não deixa de vincular o catecumenato à vida e com o testemunho da fé. Ou seja, a iniciação à vida cristã não é iniciação apenas do ponto de vista intelectual e de instrução pela Palavra, mas sim vital e existencial, de modo que o catecumenato repercute diretamente na vida do catecúmeno,

fazendo-o experienciar as exigências da fé que assumirá, efetivamente, com o batismo. “O núcleo fundamental do catecumenato é fazer do candidato uma pessoa pura, sem ligação com o mundo e com Satanás. Há uma exortação aos catecúmenos, para serem verdadeiros cristãos” (MOREIRA, 2011, p. 139).

3.2 O batismo

Após o catecumenato, são escolhidos os que receberão o batismo, os eleitos. Para isso, novamente sua vida será examinada, não a doutrina nem a Palavra. Recordemos que, no pré-catecumenato, a vida do candidato era examinada para que pudesse ser admitido à escuta da Palavra, não ao batismo. Aqui, trata-se de um outro exame: “se viveram com dignidade enquanto catecúmenos, se honraram as viúvas, se visitaram os enfermos, se só praticaram boas ações. E, ao testemunharem sobre eles os que os tiverem apresentado, dizendo que assim agiram, ouçam o Evangelho” (TA 42). A vida, a verdade, a caridade e o testemunho de outrem são os critérios para a admissão ao batismo. A escuta do Evangelho, como indica o texto de Hipólito, era reservada aos eleitos. Para Moreira (2011, p. 140), o Evangelho era reservado à comunidade dos santos; logo, a possibilidade de escutar o Evangelho era um passo decisivo para o catecúmeno escolhido para o batismo.

Em seguida, ocorre o processo de preparação próxima ao batismo. Diariamente, será imposta a mão sobre o *baptizandi*, sendo ele também exorcizado. No período próximo ao batismo, o bispo deve exorcizá-lo, a fim de verificar se é puro. Caso não o seja, deverá ser posto à parte, pois não ouviu a Palavra com fé, uma vez que a pureza está em estreita relação com o crescimento da fé. Também o *baptizandi* deverá se lavar e se banhar, no quinto dia da semana. Se uma mulher estiver menstruada, deverá ser batizada em outro dia. Também deverá jejuar, na véspera do sábado, aquele que receberá o batismo. No sábado, todos os que foram escolhidos estarão reunidos num só local, designado pelo bispo. Todos deverão rezar e se ajoelhar. O bispo, por sua vez, imporá a mão e exorcizará todos os espíritos estranhos. Ao final, soprará no rosto dos *baptizandi* para infundir-lhes o Espírito. Esse ritual expressa a necessidade da pureza para a recepção do batismo. A insistência no exorcismo se deve ao fato de que, tendo o *baptizandi* vivenciado o período do catecumenato com uma reta disposição interior e de vida, o espírito diabólico procurará afastá-lo do caminho de conversão e de fé que está para confessar, pelo batismo. Fica evidente o

“contraste existente entre o mundo do demônio e aquele do ‘*verbum doctrinam*’ [...] O contraste feito por Hipólito entre os dois mundos é absoluto” (MOREIRA, 2011, p. 137). Com isso, fica claro que, para Hipólito, o ritual de iniciação cristã é uma expressão exterior de uma realidade interior e espiritual. Logo, o sentido da iniciação cristã reside muito mais nos frutos espirituais, para o *baptizandi*, do que no cumprimento das normas. Tal constatação ilumina, decisivamente, o processo de iniciação cristã dos nossos tempos.

Logo após, o bispo marca os *baptizandi* com o sinal da cruz na fronte, nos ouvidos e nas narinas e os faz levantarem-se. Todos permanecerão vigilantes durante a noite, sendo instruídos. Pela madrugada, no domingo, reza-se sobre a água, que deve ser corrente, na fonte, ou derramada do alto, a não ser que alguma necessidade exija a utilização da água que se encontrar. Os *baptizandi* despirão suas roupas e as crianças serão batizadas em primeiro lugar. Os que podem falar por si, falem; os que não puderem, sejam os pais ou alguém da família a falar. Em seguida, batizam-se os homens e depois as mulheres, com os cabelos soltos e sem enfeites de ouro e prata. Elemento essencial ao batismo era o despojamento, a não ligação com o mundo, o desapego.

É recomendada a simplicidade total, trazer apenas o que é necessário para a eucaristia. Devem vir apenas com a fé para se submeterem ao poder de Deus e à Sua vontade. Virão com as mãos abertas e o coração vazio para que o Senhor os encha (MOREIRA, 2011, p. 141).

No momento previsto, o bispo dá graças sobre o óleo, que será chamado óleo de ação de graças. Haverá também um outro óleo, exorcizado, chamado óleo de exorcismo. Dois diáconos trazem os óleos e colocam-se um à direita (com o de ação de graças) e outro à esquerda (com o do exorcismo) do presbítero. Este, por sua vez, acolhe cada *baptizandi*, que deverá pronunciar uma fórmula de renúncia: “Renuncio a ti, Satanás, a todo o teu serviço e a todas as tuas obras” (TA 47). Após essa renúncia, que marca o fim do catecumenato, cada um dos que receberá o batismo é ungido, com o óleo do exorcismo e é entregue, nu, ao bispo ou ao presbítero que batiza. Descendo à água, o que batiza impõe a mão sobre o que será batizado e procede ao rito do batismo, em três momentos: a confissão de fé no Pai, no Filho e no Espírito, por parte do *baptizandi*, por meio de um diálogo com aquele que batiza. A cada confissão, o *baptizandi* é mergulhado, ou seja, o batismo se dá por uma tríplice imersão. No que se refere à confissão de fé, esta é

semelhante ao credo atual, com algumas supressões que não comprometem sua estrutura geral. Ao final, o batizado é unguído com o óleo santo. Um por um, todos enxugam-se, vestem-se e entram na igreja.

3.3 A confirmação

Após o ingresso na igreja, o bispo impõe a mão sobre os batizados e faz uma invocação, cujo conteúdo suplica a Deus que torne os batizados dignos de serem cumulados do Espírito Santo, para o Seu serviço. De acordo com Moreira (2011, p. 143), “certamente as mãos sobre todos ao mesmo tempo é o que se implica da utilização do plural”. E Moreira (2011, p. 144) continua dizendo que há uma pneumatologia presente no processo da iniciação cristã. O batismo confere o Espírito, mas não em sentido completo. A oração proferida pelo bispo atesta o pedido de uma outra graça, a saber, a manifestação do Espírito, em prol do serviço da vontade de Deus.

Em seguida, o bispo unge a cabeça dos batizados com o óleo santificado, marca sua fronte com o sinal da cruz e lhes dá o ósculo. Essa unção pós-batismal constitui o rito sacramental da confirmação. A seguir, todos rezam junto com o povo e oferecem, posteriormente, o ósculo da paz, agora sim, ósculo santo. A partir de agora, os que foram batizados estão na comunidade, reunida na graça do Espírito, para o serviço de Deus.

3.4 A primeira eucaristia

Após a descrição do batismo e da crisma, Hipólito apresenta o ritual da Missa batismal, ainda que não utilize o termo *Missa*. Os diáconos oferecem a oblação ao bispo, que dá graças sobre o pão e o vinho, a fim de que se tornem o Corpo e o Sangue de Cristo para a distribuição aos fiéis. Hipólito faz questão de salientar: “todos esses fatos explique-os o bispo aos que recebem” (TA 57). Ou seja, favoreça a introdução dos participantes do banquete eucarístico no mistério celebrado. Em seguida, o pão é partido e distribuído aos fiéis.

“Após a cerimônia, apressem-se a praticar o bem, a agradar a Deus, a viver corretamente, pondo-se à disposição da Igreja, fazendo o que aprenderam e progredindo na piedade” (TA 58). Com essa indicação, Hipólito encaminha-se para o fim da segunda parte de sua TA, mais uma vez reafirmando o caráter

vital da iniciação cristã, inaugurado com o catecumenato e cujo fim se dará apenas com a morte e a contemplação de Deus na eternidade.

Considerações finais

Após a análise do processo de iniciação cristã na TA de Hipólito de Roma, elencamos três pontos que consideramos de extrema relevância para a compreensão deste processo, em sua organicidade e prospectividade, em termos de uma possível relação com a iniciação cristã de nossos tempos.

A comunidade primitiva. Segundo Gibin (1971, p. 20),

a visão concreta das etapas e os detalhes fornecidos nos permitem uma percepção muito real da vida da comunidade primitiva. Todos os membros da Igreja local [...] estão empenhados, seriamente, no exame, na preparação e no acompanhamento dos candidatos [...] percebe-se o rigor das exigências evangélicas tomadas como condição para a admissão no catecumenato e o ingresso efetivo na comunidade.

O processo de iniciação à vida cristã ocorre na comunidade, pela comunidade e para a comunidade. Não é por acaso que o cume da iniciação cristã (fim do catecumenato) é o ingresso na comunidade e a comunhão com os fiéis, os santos. A comunidade é, pois, lugar de santidade.

A conversão. Os exames (escrutínios), a necessidade de uma vida reta e pura, o testemunho de outrem, tudo isso expressa a finalidade, por assim dizer, da iniciação cristã: em uma época pagã, a Igreja não mantinha o foco nos ritos, mas sim nas realidades espirituais, às quais os ritos se referiam. Não era admitida uma fé subjetiva em absoluto, centrada no indivíduo e que, ainda por cima, não desse testemunho. A prática do Evangelho deveria ser o estilo de vida do cristão. Daí as sucessivas renúncias a Satanás, significando o afastamento do mundo e a relação íntima com Deus.

A oração. A prática da oração acompanha as diversas etapas da iniciação cristã, para Hipólito. Não apenas acompanha, mas é parte essencial e indispensável. De acordo com Gibin (1971, p. 21), a oração realizada após a escuta da Palavra, fazia com que o catecúmeno assumisse como regra de sua vida os ensinamentos ministrados pelo catequista, de modo que o binômio palavra/oração convertesse o seu interior para Deus. Pela oração, o Espírito Santo transforma os corações.

Portanto, a iniciação cristã, na TA de Hipólito de Roma, é um conjunto de etapas e ritos articulados entre si, inscritos num espaço e num tempo e que indicam uma estreita relação entre comunidade, conversão e oração, no processo mesmo de iniciação à vida cristã. Nesse conjunto, batismo, confirmação e eucaristia formam, por assim dizer, um único mistério de reconciliação e santificação: para a conversão pessoal e para o serviço de Deus na comunidade.

Referências

DANIÉLOU, Jean. *La catéchèse aux premiers siècles*. Paris: Fayard, 1968.

ETCHEVERRÍA, Ramón Trevijano. *Patrología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

GIBIN, Maucyr. Introdução. In: HIPÓLITO. *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma*. Trad. Maria da Glória Novak. Petrópolis: Vozes, 1971.

HANSSENS, Jean Michel. *La liturgie d'Hippolyte: ses documents, son titulaire, ses origines et son caractere*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1965.

HIPÓLITO. *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma*. Trad. Maria da Glória Novak. Petrópolis: Vozes, 1971.

MOREIRA, Vicente de Paulo. Catecumenato e Iniciação Cristã na Tradição Apostólica de Hipólito de Roma. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 19, n. 74, p. 135-148, abr./jun. 2011.

QUASTEN, Johannes. *Patrologia: fino al Concilio di Nicea*. Bologna: Marietti, 2000.

Artigo recebido em 14/05/2020 e aprovado para publicação em 26/05/2020

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v19i37-2020-3>

Como citar:

PESSOTTO, Diogo Marangon. A iniciação cristã na *Tradição Apostólica* de Hipólito de Roma. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia* da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 19, n. 37, p. 53-66, jan./jun. 2020. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

Amizades reais, amizades virtuais¹

Real Friendship, Virtual Friendship

FELIPE DE AZEVEDO RAMOS, EP*

Resumo: Esse breve artigo indaga a respeito da amizade partindo do pressuposto do instinto de socialização, visto sob o ângulo filosófico e antropológico. Em seguida, aborda-se o fenômeno da solidão e sua ocorrência na atualidade, em antinomia com a amizade. Por fim, com um olhar mais teológico, o trabalho passa a se concentrar na distinção entre amizade real e amizade virtual; entre amizade virtuosa e viciosa e quantos amigos deveríamos possuir, em particular no contexto de multiplicação de interações entre os indivíduos por intermédio da rede mundial de computadores, ou seja, a internet.

Palavras-chave: Amizade. Solidão. Instinto de socialização. Internet. Redes sociais.

Abstract: This brief article examines friendship starting from the assumption of the instinct of socialization, considered from the philosophical and anthropological angle. This is followed by a discussion of the phenomenon of loneliness and its present-day occurrence, in antinomy with friendship. Finally, from a more theological perspective, the paper focuses on the distinction between real and virtual friendship; between virtuous and sinful friendship and on how many friends we should have, particularly in the context of the multiplication of interactions among individuals through the worldwide web, that is, the internet.

Keywords: Friendship. Loneliness. Socialization instinct. Internet. Social media.

1. Este artigo extrai algumas ideias do nosso: Uma leitura tomista sobre a solidão e a amizade à luz da “Ética a Nicômaco” de Aristóteles e em diálogo com o mundo contemporâneo. *Lumen Veritatis*, v. 11, n. 44-45, 2018, p. 237-260.

* Pe. Felipe de Azevedo Ramos, EP é Doutor em Filosofia pela Pontifícia Università San Tommaso d’Aquino (*Angelicum*, Roma), com pós-graduação em Estudos Medievais (Diplôme Européen d’Études Médiévales – FIDEM) e professor no Instituto Filosófico Aristotélico Tomista. Contato: feliperamos.br@gmail.com

Introdução

O poeta francês, Jean de la Fontaine (1621-1695), na fábula *O aviso de Sócrates* (IV, 17), imagina o filósofo grego edificando algumas casas. Durante o extenuante labor de engenharia, alguns passavam reclamando da fachada, já outros questionavam o seu espaço interior; no entanto, unânime era a opinião a respeito de suas dimensões: para eles, todas eram muito pequenas. Diante daquela situação, contrapôs Sócrates: “São apertadas [as casas], é certo, – / Disse o sábio; – mas eu sei / Que de amigos verdadeiros / Cheias jamais as verei². E mais raro do que a Fênix / Um amigo verdadeiro: / Não há nome tão sagrado, / Que seja mais corriqueiro” (SEQUEIRA, 1843, p. 185).

A lição da alegoria é que, embora sejam os amigos elevados à categoria de “sagrado” para a nossa vida, os amigos verdadeiros sempre serão de número reduzido; não adianta, pois, querer construir casas imaginárias que abrigariam infinitos (e falsos) amigos... Pois bem, mas por que os (reais) amigos seriam poucos? Se existem “amigos verdadeiros”, existiriam também os “falsos”. Quem seriam eles?

Instinto de socialização

Para responder a essas inquirições, é mister abordar um dos instintos mais vinculados em nossa natureza, a saber: o de socialização. O homem, como ensinou Aristóteles, é um animal *político* (cf. ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 2 (1253a2-3)), pois vive numa *pólis* (cidade) para conviver com os demais. Já os animais irracionais unem-se em meros grupos gregários e, por isso mesmo, são incapazes de formar sociedades, mas apenas certas coletividades (manadas, matilhas, rebanhos, etc.).

Ora, considerando o referido instinto, é natural que os homens vivam em sociedade, até mesmo para a própria sobrevivência. Haja vista que nenhuma criança sobrevive sem o cuidado de adultos (ou mesmo, *in extremis*, de animais).² O completo isolamento é, sem dúvida, inexequível, pois a

2. No entanto, crianças abandonadas pelos pais e criadas por animais (*feral children*) apresentam, em geral, sérios problemas comportamentais, como incapacidade de aprendizado de uma língua, mutismo, incapacidade de locomoção bípede, sérios danos psíquicos, além de aversão

relação social é fundamental para o desenvolvimento físico e psíquico, além de fator indispensável para a manutenção das mais básicas necessidades vitais.

As referidas relações sociais ocorrem por vínculos de amizade, baseados no amor (mais especificamente: o hábito de amor de benevolência recíproco). Ora, o instinto de socialização entra em cena, precisamente, para impulsionar a amizade, pois nada há que o homem mais deseje e se alegre, do que amar e ser amado, conforme a clássica sentença de Santo Agostinho.³ Destarte, a falta de amigos chega a ser interpretada – ao lado da infâmia, da pobreza, da doença e da morte – como um dos males que mais tememos (cf. ARISTÓTELES, *EN*, III, 6 (1115a10-11)). Todos naturalmente, desejam a companhia dos outros. Por isso que, no extremo oposto, o confinamento em celas solitárias é, normalmente, considerado uma das penalidades mais atroztes que alguém possa padecer.⁴

Contudo, verifica-se na contemporaneidade, um fenômeno pouco intuitivo, embora cada vez mais frequente. Na atual sociedade globalizada, como o próprio nome sugere, há, supostamente, sempre mais oportunidades de socialização e, por conseguinte, formação de novas amizades. Tudo acessível em instantes e à palma da mão. As mídias sociais e a velocidade da informação proporcionam, sem dúvida, maior facilidade na interação entre os indivíduos. Mas é possível afirmar que há hoje mais e melhores amizades que outrora? Vejamos essa questão pelo foco inverso, isto é, tratando antes de tudo da solidão.

Solidão na vida do homem

Certa vez, perguntaram a Chesterton qual seria o único livro que ele levaria consigo para uma ilha deserta. Após uma pequena pausa, o pensador britânico replicou: “Já sei: Guia prático para a construção de navios” (YANCEY *In*: CHESTERTON, 2008, p. 7). De fato, como já pudemos entrever, o homem

a comportamentos tipicamente humanos (como o uso de vestuário), etc. Sobre isso, cf. e.g. SPREHE, 1961, p. 161-167; McNeil, Polloway, Smith, 1984, p. 70-79.

3. Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *Conf.*, II, 2, 2 (CCL 27, 18:11): “Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari?”

4. Sobre isso, cf. SMITH, 2006, p. 441-528.

possui inerente aversão ao puro isolamento. Nesse sentido, é natural que uma criança tenha medo de ficar sozinha e isolada na escuridão e em lugar ermo, mesmo que adultos procurem convencê-la de que estará protegida. Por outro lado, boa parcela do consueto temor da morte está relacionado com a ideia de separação dos amigos vivos. Já sob o ângulo teológico, o inferno nada mais é do que a solidão eterna (pena de dano) e o céu, a amizade perfeita dos bem-aventurados entre si e Deus.

Sem embargo, pesquisas recentes apontam que o fenômeno da solidão está em constante crescimento. Vários autores, de diversas áreas, sustentam que a solidão seria um dos mais graves problemas atuais de saúde pública, ou ainda, a mais recente epidemia da humanidade (cf. WORLAND, 2015; LEE et al., 2018, p. 1-16). No Reino Unido, chegou-se ao ponto de inventar, em 2018, um peculiar “Ministério da Solidão” (“The Ministry of Loneliness”). A esse propósito, é de se perguntar se não seria mais razoável criar um “ministério da amizade”, na mesma linha que existe o “ministério da saúde” e não o “ministério da doença”. Seja como for, é plausível considerar a solidão uma enfermidade pública, pois estudos comprovam que ela está associada aos mais prejudiciais problemas de saúde (como o infarto e a pressão alta), além da depressão e o aumento do risco de suicídio. Mais ainda: a solidão está na raiz de muitos crimes, como o abuso sexual (sobretudo, o estupro), o abuso de substâncias entorpecentes (e delitos que dele decorrem), comportamento violento, entre outros (cf. BUMBY e HANSEN, 1997, p. 315-331; MARTENS e PALERMO, 2005, p. 298-307; ROKACH, 2001, p. 277-291; ROKACH, 2002, p. 613-630).

É inegável, porém, que todo ser humano tem necessidade de momentos de isolamento, sobretudo, visando à contemplação de Deus. O silêncio sempre foi considerado sagrado. A própria vida solitária, do ponto de vista religioso, foi constantemente estimada como mais perfeita do que a vida comunitária (cenobítica). Não obstante isso, para São Tomás de Aquino, a solidão em si não pode ser considerada “a própria essência da perfeição” e “não é instrumento congruente para a ação”, pois é sobretudo “conveniente às vidas religiosas dedicadas à contemplação” (cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 188, a. 8, co). A solidão religiosa seria, pois, uma via extraordinária, cuja meta não é o isolamento completo, mas sim a união com

o próprio Deus (1Jo 4, 16), que pode ser considerada a própria amizade por essência (*Deus amicitia est*).⁵

Além disso, se o homem fosse naturalmente um ser solitário – tampouco Deus é solitário⁶ –, bastaria viver segundo as próprias paixões, sem qualquer intercomunicação. Destarte, as grandes civilizações nasceram, propriamente, a partir de cidades: Roma, Atenas, Jerusalém, etc. Pois bem, o dom da linguagem concedido aos homens não existe em vão, pois, por meio dele, é possível a transmissão de ideias e sentimentos numa comunidade (*pólis*). Em outras palavras, não seria congruente possuir a capacidade de comunicação sem conduzi-la ao devido fim.

Amizade virtual ou amizade real?

Mas como explicar o fenômeno da solidão, quando hoje nos são oferecidas tantas possibilidades de comunicação? Ao contrário das aparências, a internet e as redes sociais nem sempre são antídotos contra o isolamento. Basta dizer que a interação *virtual* não é, propriamente, “convívio” (é apenas “simulada”). Antes, o excesso das mídias sociais pode até prejudicar o convívio amistoso no mundo *real*. A amizade *virtual* não é autêntica amizade, precisamente, porque é *virtual* e não *real*. A prova é que muitas pessoas se alistam como “amigas” de perfis ficticionais (*fake*). Contudo, a experiência comprova que as amizades só podem existir entre pessoas de carne e osso, cujo vínculo é alimentado pelo convívio físico.

5. AELREDO DE RIEVAULX. *De amicitia spirituali*, I, 69-70 (CCCM 1, 301).

6. Deus é uno, mas não “solitário”, explica Santo Hilário de Poitiers (*Trin.*, IV, 17, SC 448:20-32): “[D]icendo: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Sustulit singularis intellegentiam professione consortii. Consortium autem esse aliquod solitario ipsi sibi non potest. Neque rursum recipit solitarii solitudo faciamus, neque quisquam alieno a se nostram loquitur. Vterque sermo, et *faciamus et nostram*, ut solitarium eundemque non patitur, ita neque diuersum a se alienumque significat. Aut quaero, si cum audias solitarium, utrum non ipsum eundemque esse existimes, aut cum audias non ipsum neque eundem, ane quod solitarius tantum sit intellegas? In solitario ergo solitarius, in non eodem uero neque ipso non solitarius repperietur. Solitario ergo conuenit “*faciam*” et “*meam*” non solitario uero *faciamus et nostram*”. A própria Encarnação não se cumpriria, opina o Aquinate, se Cristo vivesse uma vida inteiramente isolada. Por isso, foi muito conveniente que o Filho de Deus convivesse com os homens (cf. *S. Th.*, III, q. 40, a. 2, co.).

O elevado número de supostos amigos em redes sociais (ou “curtidas” como hoje se blasona, com frequência), nem sempre afasta a solidão (tampouco a quantidade de inscritos num determinado “canal”). Pelo contrário, pode conduzir, graças à desenfreada busca de interações, a um círculo vicioso de ansiedade, distração e euforia, que de per si, são muito perniciosos para a amizade. De toda sorte, o simples compartilhamento de informações pessoais, ou mesmo íntimas, para conhecidos, pode criar a fantasia de que travamos *reais* amizades e o ilusório sentimento de segurança e popularidade. Todavia, Aristóteles ressalta que a autêntica amizade é sempre recíproca, concretizando-se sempre pelo convívio (cf. ARISTÓTELES. *EN*, VIII). Como a amizade exige a reciprocidade, não podemos, *stricto sensu*, ser amigos de animais irracionais, pois eles nunca podem nos retribuir à altura (assim, o cão, por mais fiel que seja, não pode ser “o melhor amigo do homem”...). Tampouco a popularidade nas redes sociais é garantia de amizades enraizadas. Afinal, quantos artistas ou personalidades famosas se afastam de suas funções, alegando depressão em virtude da solidão? Ser popular não significa, necessariamente, ter muitos amigos; antes, o contrário ocorre com frequência.

Amizade virtuosa ou viciosa

O estagirita ainda sublinha que a verdadeira amizade é sempre fundada sobre a virtude: “A amizade perfeita é a dos homens, que são bons e semelhantes na virtude” (Ibid., VIII, 3 (1156b7-8)), e “é natural que tais amizades [virtuosas] sejam raras” (Ibid. (1156b24)), pois raros são os virtuosos (todo perfeito num gênero é raro) (cf. Tomás de Aquino. *Sent. Eth.*, VIII, 2 (Leon. 47.2, 452:244-247)). A amizade é ainda definida como um “consórcio na virtude” (Ibid., IX, 10 (Leon. 47.2, 537:157-158)). Para isso, exige-se o convívio, pois nada mais próprio aos amigos do que conviver. Ora, tal relação social ocorre no interior de uma sociedade política, entendida como suporte para a comunicação e a comunhão amistosa entre os homens (cf. Ibid., VIII, 9 (Leon. 47.2, 472:10-14)). Neste sentido, não há amizade puramente abstrata (ou simplesmente virtual).

A mera harmonia entre indivíduos não basta para formar e conservar as amizades. É mister que cada amigo seja, antes de tudo, virtuoso. Na verdade,

ambos precisam ser bons, caso contrário deixaria de ser uma amizade *real*. Se o bem é feito por parte de uma pessoa virtuosa, à outra não virtuosa, estaríamos mais na seara da filantropia ou algo semelhante, ou pior, se há cumplicidade no pecado, essa “amizade” seria, propriamente, uma inimizade com Deus. Tratar-se-ia ainda de uma hipocrisia, ou ainda, de uma amizade propriamente *virtual*. Neste sentido, ensina o livro do Eclesiástico (6,17): “Aquele que teme ao Senhor faz amigos verdadeiros, pois tal como ele é, assim é seu amigo”.

Os Provérbios (17,17) atestam que a amizade virtuosa é, essencialmente, duradoura (cf. *ibid.*, VIII, 2 (Leon. 47.2, 452:274)), pois a “perfeita amizade é imutável e permanente, ao passo que as demais são rapidamente modificadas” (*Ibid.*, VIII, 6 (Leon. 47.2, 462:193-195)). Já a amizade amparada por prazeres ou pelo puro utilitarismo perdura, apenas, enquanto permanece o objeto de amor (de concupiscência). Cessando o prazer ou a utilidade, cessa também a amizade (por isso é temporária). Alerta ainda o livro sapiencial (Pr 14,20): “Muitos são os amigos dos ricos”, mas quando a sua riqueza acaba... Na realidade, uma vida completamente hedonística é impossível e buscar só prazeres nos amigos é uma completa contradição.

Por exemplo, alguém tomado pela luxúria, que objetiva nos outros o próprio gozo pessoal, ou que trata os demais pela pura ótica do lucro, desfaz a suposta “amizade”, em razão de sua própria concupiscência (vício) (cf. *Ibid.*, VIII, 4 (Leon. 47.2, 454:44-57)). Na realidade, ele é amigo de sua própria concupiscência e não daquela pessoa, transformada em simples objeto de sua volúpia. Por isso, os casamentos (um gênero de amizade), cujos objetivos visam somente a satisfazer a lascívia ou a ganância financeira, raramente subsistem, pois o amor de amizade mútua é indispensável para a conservação do matrimônio. A verdadeira amizade é essencialmente desinteressada e unitiva, tal como Jônatas amava Davi, a saber: “como a si mesmo” (I Sm 18,1).⁷

Os deleites, porém, são necessários para a conservação das amizades ou dos casamentos. Na verdade, a amizade é como o vinho envelhecido: quanto mais duradoura, mais prazer ela causa (cf. Eclo 9,10). Antes, a

7. Sobre isso, cf. e.g. Vieira *In*: Franco e Calafate (dir.), 2015, v. 2, t. 2, p. 151. Diz ainda o pregador: “Assim como uma tábua não pode se grudar com outra, sem que ambas fiquem unidas, assim uma Alma não pode amar outra Alma, sem que ambas se amem” (*ibid.*).

felicidade terrena requer certa quantidade de satisfação, pois “é próprio da amizade que se tenha prazer na presença do amigo” (TOMÁS DE AQUINO. SCG, IV, 22, 3). Contudo, são os virtuosos que mais aproveitam o convívio prazeroso com os amigos, pois só há autêntico prazer na virtude: “Como homem interior, ponho toda a minha satisfação na Lei de Deus” (Rm 7,22).

A amizade corrupta pode até trazer prazeres passageiros, mas jamais alcançará a verdadeira felicidade. Por outro lado, a alegria proporcionada pelos amigos é, particularmente, importante nas provações e nos dissabores, pois é motivo de alívio e consolação (cf. *ibid.*). O misantropo, por sua vez, tem maior dificuldade de levar uma vida prazerosa e feliz, pois não tem como participar das alegrias da verdadeira amizade, além de encontrar maior estorvo para superar as vicissitudes, pois não tem um ombro amigo em quem escorar.

Amigos de quem? E quantos amigos?

Se a pura solidão é prejudicial, isso não significa que devemos ser amigos de todo o gênero humano, antes de tudo, porque é impossível conviver com tantas pessoas ao mesmo tempo... De fato, somos limitados a ter apenas reduzido número de amigos, recordando que a suposta amizade “virtual” é sempre efêmera e superficial.

É ainda indispensável a existência de certa harmonia de desejos, entre os amigos. O amigo é aquele que, por definição, quer e não quer as mesmas coisas que o outro (cf. SALÚSTIO *In: SALLUST*, 2007, p. 34). Por isso, os parecidos se atraem (só no magnetismo os polos opostos se atraem...). Dessa maneira, a educação comum, a nacionalidade e as idades semelhantes muito contribuem para a formação e consolidação das amizades. Concretamente, não é natural compartilhar assuntos íntimos com pessoas muito diferentes ou desconhecidas (por isso, mais uma vez, não é possível ser amigo de muitos contatos “virtuais”).

Podemos até querer bem a muitas pessoas (benevolência), mas com poucos, bem poucos, é que travamos amizade, propriamente. Até porque, precisaríamos de muito tempo para ter muitos amigos, o que na prática é impossível. A questão na realidade é encontrar *bons* amigos, ou seja, aqueles que

são *virtuosos* (os quais são raros). Em todo caso, somente os bons são amigos de verdade, enquanto os demais são apenas simulacros, naquilo que buscam como bem nos outros (o prazer ou a utilidade), pois o interesse destrói a própria razão da amizade, isto é, o amor desinteressado.

Cumpra ainda sublinhar que para alcançar seus objetivos escusos, esses falsos amigos se munem, sobretudo, do artifício da adulação. Nesse contexto, já alertava o Papa São Gregório Magno que esses “amigos” devem ser reputados, na verdade, como inimigos, na medida em que procuram adular com louvores, falseando assim a autêntica amizade.⁸ Além disso, já acautelava o Eclesiástico (cf. 6,8) explicando que o “amigo de ocasião” não será fiel no dia da tribulação. O suposto amigo poderá até ter pena pelo infortúnio de outrem, contudo isso não prova nada, pois esse tipo de sentimento gozamos até com desconhecidos. Por exemplo, lamentar-se por uma criança afegã, vitimada pela guerra é muito fácil... a questão é fazer alguma coisa para salvá-la.

Em suma, não adianta querer ter uma infinidade de amigos pelas redes sociais, pois a multiplicação de supostas amizades impede a convivência (condição para a amizade). Por isso, os amigos *reais* são poucos, pois é impraticável alegrar-se e condoer-se, de modo conveniente, com muitos ao mesmo tempo. É simplesmente ilusório ser amigo de muitos indivíduos. O livro bíblico do Eclesiástico (6,14-16) ainda ressalta que os bons amigos são poucos, ao utilizar adjetivos que indicam a raridade: o amigo é como um “tesouro”, “sem preço” ou mesmo um “bálsamo”. Em contrapartida, é ilimitado o número daqueles a quem podemos amar com amor de caridade, pois essa virtude é como que “infinita”, ou seja, jamais acabará (cf. 1Cor 13,8).

À guisa de conclusão

Em suma, as novas tecnologias podem até aproximar as pessoas umas das outras, mas jamais substituirão o convívio humano, fundamento das amizades *reais*. No mundo *virtual*, podemos até ser *virtualmente* “amigos” de muitos, mas os *reais* amigos são poucos, porque poucos são os homens

8. Cf. Gregório Magno. *Epistula XVIII, ad Ioannem Episcopum*, liber V (CCL 140, 332:99-100): “Tanto enim maiores hostes credendi sunt, quanto magnis laudibus adulantur”.

virtuosos e escassos são os homens com quem podemos, na prática, conviver. Na dúvida, basta fazer o teste: seu amigo é *realmente* bom? E o leitor dessas linhas também é bom? Se alguma das respostas for negativa, talvez estejamos vivendo num mundo de amizades ilusórias, ou seja, puramente *virtual*...

Referências

AELREDO DE RIEVAULX. De amicitia spiritali. In: AELREDUS RIEVALLENSIS. *Opera omnia*. Anselm Hoste; Charles Talbot (ed.). Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis, 1. Turnhouti: Brepols, 1971.

AGOSTINHO DE HIPONA. Confissões. In: AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Confessionum libri tredecim*. L. Verheijen (ed.). Corpus Christianorum Series Latina (=CCL) 27. Turnhouti: Brepols, 1981. (= *Conf.*).

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: BYWATER, I. (ed.). *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1894 (repr. 1962). (= *EN*).

_____. Política. In: ROSS, W.D. (ed.). *Aristotelis Politica*. Oxonii (Oxford): E. Typographeo Clarendoniano, 1957. (= *Pol.*).

BUMBY, Kurt M.; HANSEN, David J. Intimacy Deficits, Fear of Intimacy, and Loneliness among Sexual Offenders. *Criminal Justice and Behavior*. v. 24, n. 3, 1997, p. 315-331.

GREGÓRIO MAGNO. Epistula XVIII, ad Ioannem Episcopum. In: GREGORIUS MAGNUS. *Registrarum epistularum, libri I-VII*. D. Norberg (ed.). Corpus Christianorum Series Latina (=CCL) 140. Turnhouti: Brepols, 1982.

HILÁRIO DE POITIERS. De Trinitate. In: HILAIRE DE POITIERS. *La Trinité*. P. Smulders (ed.). Trad. e notas: G. M. de Durand; Ch. Morel; G. Pelland. Sources Chrétiennes (=SC) 448. Paris: Cerf, 2000. (= *Trin.*).

LEE, Ellen E., et al. High Prevalence and Adverse Health Effects of Loneliness in Community-Dwelling Adults across the Lifespan: Role of Wisdom as a Protective Factor. *International Psychogeriatrics*, s.v., 2018, p. 1-16.

MARTENS, Willem H. J.; PALERMO, George B. Loneliness and Associated Violent Antisocial Behavior: Analysis of the Case Reports of Jeffrey Dahmer and Dennis Nilsen. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, v. 49, n. 3, 2005, p. 298-307.

MCNEIL, M. C.; POLLOWAY, E. A.; SMITH, J. D. Feral and Isolated Children: Historical Review and Analysis. *Education and Training of the Mentally Retarded*, v. 19, 1984, p. 70-79.

ROKACH, A. Criminal Offense Type and the Causes of Loneliness. *The Journal of Psychology*, v. 135, n. 3, 2001, p. 277-291.

_____. Determinants of Loneliness of Young Adult Drug Users. *The Journal of Psychology*, v. 136, n. 6, 2002, p. 613-630.

SALÚSTIO [SALLUST]. *Bellum catilinae*. 2. ed. J. T. Ramsey (ed.). New York: Oxford University Press, 2007.

SEQUEIRA, Belquior M. C. S. T. de. *Tradução livre das melhores fábulas de La Fontaine*. Lisboa: L. C. da Cunha, 1843.

SMITH, Peter Scharff. The Effects of Solitary Confinement on Prison Inmates: A Brief History and Review of the Literature. *Crime and Justice*, v. 34, 2006, p. 441-528.

SPREHE, J. T. Feral Man and the Social Animal. *The American Catholic Sociological Review*, v. 22, 1961, p. 161-167.

TOMÁS DE AQUINO [THOMAS DE AQUINO]. *Sententia libri Ethicorum*. Romae, 1969. v. 47, 1-2. (= *Sent. Eth.*).

_____. *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*. Romae, 1888-1906. v. 4-12. (= *S. Th.*).

_____. *Summa contra Gentiles cum commentariis Ferrariensis*. Romae, 1918-1930, v. 13-15. (= *SCG*).

VIEIRA, António. Sermão da primeira sexta-feira da Quaresma (no Convento de Odivelas, 1644), V. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (dir.). *Obra Completa Padre António Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, v. 2, t. 2, p. 145-167.

WORLAND, Justin. Why Loneliness May Be the Next Big Public-Health Issue. *Time*, 18 de mar. 2015. Disponível em: <http://time.com/3747784/lonelinessmortality/>. Acesso em: 3 de jul. 2018.

YANCEY, Philip. Prefácio à edição comemorativa em português. In: Chesterton, Gilbert K. *Ortodoxia*. Tradução de Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

Artigo recebido em 08/03/2020 e aprovado para publicação em 17/03/2020

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v19i37-2020-4>

Como citar:

RAMOS, Felipe de Azevedo. Amizades reais, amizades virtuais. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 37, p. 67-78, jan./jun. 2020. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

A verdade entre o intelecto e a coisa: Em busca do fundamento da verdade com Tomás de Aquino e Frege – Parte II

*Truth between Intellect and Thing: In Search of the Ground
of Truth with Thomas Aquinas and Frege – Part II*

SÉRGIO DE SOUZA SALLES*

HUGO FARIAS SILVA**

Resumo: A verdade se diz de muitos modos. São muitos os modos de falar da verdade, porque são muitos os modos de ser verdadeiro. Ela está naquele que apreende a realidade, na própria realidade e mesmo antes dela. Diz-se de cada uma dessas e da ordem que perpassa todas elas. O que, contudo, unifica esses modos? Muitos foram os filósofos que buscaram responder essa pergunta: Tomás de Aquino e Gottlob Frege, desde épocas, tradições e pontos de partida bem distintos, foram dois deles. Pela leitura cruzada de suas reflexões, é possível inquirir desde a noção mais basilar de verdade até sua definição em busca não apenas do elemento comum, mas da sua fundação na realidade. Estabelecido o ponto de acordo, pelas suas disparidades, podem-se aprofundar suas intuições e iluminar suas contribuições a fim de dizer algo ao homem de um tempo em que as opiniões subjetivas tomaram o lugar do referencial objetivo. Pela redescoberta da verdade se pode redescobrir todo o real.

Palavras-chave: Verdade. Conhecimento. Realidade. Tomás de Aquino. Gottlob Frege.

* Sérgio de Souza Salles é Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e professor da Universidade Católica de Petrópolis (UCP). Contato: sallesfil@gmail.com

** Hugo Farias Silva é Bacharel em Ciência da Computação pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e aluno do curso livre em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia do Seminário Arquidiocesano São José de Niterói (IFTSJ). Contato: fariash@outlook.com.br

Abstract: Truth is said in many ways. There are many ways to talk about the truth, because there are many ways of being true. It is in the one who grasp reality, in reality itself and even before it. It is said of each of these and of the order which goes through them all. What, however, unifies these ways? There were many philosophers who sought to answer this question: Thomas Aquinas and Gottlob Frege, from very distinct ages, traditions and starting points, were two of them. By cross-reading their reflections it is possible to inquire from the most basic notion of truth to its definition in search not only of the common element but of its foundation in reality. Once the point of agreement has been established, by their disparities one can deepen their intuitions and illuminate their contributions in order to say something to men of a time when subjective opinions have taken the place of objective referential. By rediscovering the truth one can rediscover all the real.

Keywords: Truth. Knowledge. Reality. Thomas Aquinas. Gottlob Frege.

Introdução

Uma pesquisa geral sobre a verdade, na filosofia, apresenta uma série de usos e compreensões possíveis, ao longo da História. A fim de explicar esses usos e comparar as compreensões dos filósofos, é costume falar em teorias da verdade, para classificar as reflexões a partir de uma ideia principal, que explique a verdade.

A primeira formulação de que se tem notícia vem de Platão (ABBAGNANO, 1962), no diálogo *Crátilo*, sobre a linguagem: “o discurso que expressa as coisas como são é verdadeiro, enquanto o que as expressa como não são é falso” (*Crátilo*, 385b). Desde a Antiguidade, então, múltiplas e variadas teorias foram e têm sido propostas. A partir de Abbagnano (1962) e Glanzberg (2018), algumas delas são apresentadas a seguir.

A mais antiga e recorrente dentre todas é a *teoria da verdade como correspondência*. É ela a que remonta a Platão, e alcança uma formulação consolidada em Aristóteles (*Metafísica IV*, 1011b 26-27): “verdadeiro é dizer que o ser é e que o não-ser não é”. Segundo ela, basicamente, uma proposição é dita verdadeira, se corresponde a um fato ou objeto, no mundo. Há teorias correspondentistas de cunho metafísico e semântico. Estas últimas se propõem apenas a postular uma definição, formalmente, correta. A seu lado, vigoram outras teorias, seguindo-se breve explicação.

Em seguida, há a *teoria da verdade como revelação*. Manifesta-se em duas formas principais. Na versão empirista, afirma que a verdade como que se revela ao homem de maneira imediata; a versão metafísica ou teológica, por sua vez, afirma a verdade como revelação extraordinária, que torna evidente a essência das coisas.

A *teoria da coerência*, expressiva no idealismo, afirma que a verdade de uma proposição depende de sua coerência com um conjunto de outras proposições; desse modo, uma proposição não é verdadeira sozinha, em relação ao mundo, mas o é em relação a um conjunto de outras proposições coerentes entre si e, portanto, verdadeiras.

A *teoria pragmática* determina por verdadeiro aquilo em que é útil crer, ou, com Peirce (1878, p. 300, tradução nossa), que verdade é “a opinião que é fadada a ser, definitivamente, aderida por todos os que investigam”. Aqui, o acento se move do campo teórico para o estabelecimento de um conceito que sirva a ser regra de ação. A *teoria da identidade* se aproxima da teoria da correspondência, mas diverge dela, num elemento fundamental. Aqui, a verdade de uma proposição não aponta para um algo no mundo, e tampouco é tornada verdadeira por isso, mas se identifica, essencialmente, com esse algo.

Existem ainda algumas teorias chamadas de minimalistas, donde se destaca o *deflacionismo*, para o qual o predicado “verdadeiro” é redundante e não tem conteúdo real, sendo apenas um recurso linguístico, de modo que não haja algo como uma verdade, a determinar do que se trata. Por fim, alguns autores adotam abordagens pluralistas, usando múltiplas definições para dar conta do conceito em contextos e usos diferentes, ou relacionando-as, de forma que uma venha em socorro dos limites de outra.

Diante desse esquema, é comum encontrar Santo Tomás, citado como um correspondentista paradigmático, e Frege como um deflacionista de quem, inclusive, eventualmente, se tomam emprestadas as palavras para explicar a posição. No entanto, como se viu na primeira parte deste artigo, essas classificações, apesar do seu alto valor didático, não são capazes de expressar toda a riqueza do pensamento dos autores. Para Tomás, a verdade se dá, primeiramente, na adequação, mas não termina nela. Para Frege, a verdade é real, ainda que na linguagem, o uso de “verdadeiro” soe vazio.

A partir, portanto, de ambos, é preciso responder ao problema originalmente proposto. O meio adotado para relacionar as duas compreensões é através de uma estratégia dialética. A leitura de um autor, a partir do pensamento

de outro, permite destacar aspectos que uma leitura isolada deixaria de lado, expondo limites e novas potencialidades. Se a verdade traz um problema relevante e atual, e uma filosofia tem a contribuir com a outra, uma abordagem comparativa pode ajudar a olhar de um novo modo para ele, esclarecendo-o. Uma visão deve abrir os horizontes de outra, fazendo com que juntas, possam ver mais longe: Tomás interrogado por Frege e Frege interrogado por Tomás.

O objetivo aqui é estabelecer o fundamento da verdade: o que a estrutura, em que ela se assenta e sobre o que ela trata. A verdade reporta à mente ou ao mundo, ao mental ou ao extramental, ao psicológico ou ao ontológico? Para responder a isso, desde semelhante comparação, é preciso esclarecer, primeiramente, o conceito de verdade. Sendo assim, o caminho a ser percorrido principia, elencando as intuições básicas acerca do tema, ao longo da Seção 1. Sobre estas se deve então prosseguir à precisão conceitual, ou seja, ao esclarecimento da natureza da verdade, conforme feito na Seção 2. Finalmente, de uma reta e clara compreensão decorre a resposta para a fundamentação da verdade, exposta na Seção 3.

1 A noção de verdade

Uma conceituação rigorosa acerca de uma noção precisa ser capaz de explicá-la; é fundamental que a verdade sobre a verdade não negue seu ponto de partida, pois, se o fizer, frustrará a sua finalidade. O objeto da análise antecede o produto dela; a noção inicial é anterior à formalização e indica o objeto que se quer conhecer. O surgimento de uma pergunta pressupõe algum conhecimento prévio, normalmente incompleto ou ainda desordenado. Qual a noção primária de verdade, então? O que visa quem fala em verdade?

A palavra “verdade” é corriqueira, no discurso comum e reúne em si diferentes usos. Em meio a outros, há um sentido que parece ser o primitivo, normalmente presente ao se qualificar uma asserção ou um pensamento, acerca de algo. Esse sentido vai desde o que é procurado pela mãe, no relato que exige dos filhos acerca de um incidente em casa, até o que busca um cientista com a sua pesquisa.

Quem pergunta pela verdade, em último caso, pergunta pela veracidade de algo, se esse é verdadeiro ou falso. A percepção implícita nesse movimento, evocada pelo uso dessa palavra, distingue e identifica dois elementos: aquilo

que é dito ou pensado, e aquilo sobre o que se fala ou pensa. Alguém pergunta se diz a verdade, para saber se aquilo que diz – ou antes, pensa – expressa fielmente aquilo que intenta descrever. A verdade se diz quando da coincidência de ambos. Porém, se é dito verdadeiro o que foi pensado, também ocorre dizê-lo daquilo sobre o que se pensou. De que natureza é tal coincidência, e como se dá essa comparação, são perguntas posteriores a uma formalização dessa noção e conseqüente compreensão dos processos relacionados a ela. É o que se busca quando da elaboração de uma teoria da verdade. O primeiro lugar a se reconhecer a verdade e a falsidade é o discurso, mas ele sempre aponta para um pensamento que o antecede e plasma, a que a veracidade do discurso se reporta. Uma frase ou sentença é verdadeira, porque expressa algo anterior na mente, um pensamento verdadeiro. Dá-se o mesmo com a falsidade. Decorre da existência de um pensamento acerca de uma coisa pensada, possivelmente anterior, a de um sujeito que pense e de objetos distintos dele que são pensados. Isso introduz a ideia de um mundo interior e outro exterior. Sobre isso, Frege (2002, p. 23) já dizia: “Mesmo um não-filósofo reconhece que é necessário admitir um mundo interior distinto do mundo exterior, o mundo das impressões sensoriais, de sentimentos e estados de alma, um mundo de inclinações, desejos e volições”. Essa distinção leva à do sujeito pensante e do objeto pensado, que caracteriza o conhecimento, como entende Frege (2002, p. 24) ao dizer: “O mundo interior pressupõe alguém de quem ele é o mundo interior”. A verdade, assim, aparece também como um tipo de manifestação interior do exterior e de uma identificação entre um objeto e algo num sujeito. De igual maneira, é razoável pensar que aquilo sobre o que se pensa, e conseqüentemente sobre o que se fala, antecede e provoca o pensar e o falar; esses vêm a desvelar para o sujeito algo para além dele, que já estava ali. Semelhante percepção teve Frege, que inclui algumas características do que chama pensamentos e, mediante eles, também aplicáveis à verdade. São três importantes notas que o filósofo percebe. Primeiramente, desde a introdução do *Der Gedanke*, Frege (2002, p. 11) insiste em que a verdade não trata do acontecer, mas sim do ser, e ainda, ao distinguir o ser verdadeiro do asserir como verdadeiro, conclui: “O ser verdadeiro de um pensamento nada tem a ver com o fato de ser pensado” (FREGE, 2002, p. 34). Parece que a verdade revela ao mundo interior do sujeito o mundo dos objetos que lhe é exterior. Logo, há uma primeira nota de posterioridade, no sujeito em relação à verdade. Ou, melhor, de precedência da verdade em relação ao sujeito que a conhece. Por conseguinte,

parece que a veracidade de algo independe de qualquer sujeito. Acerca disso, exemplifica Frege:

Assim, por exemplo, o pensamento que expressamos no teorema de Pitágoras é intemporalmente verdadeiro, verdadeiro, independentemente, do fato de que alguém o considere verdadeiro ou não. Ele não requer nenhum portador. Ele é verdadeiro não a partir do momento de sua descoberta, mas como um planeta que já se encontrava em interação com outros planetas, antes mesmo de ter sido visto por alguém (FREGE, 2002, p. 27).

Da precedência da verdade, conclui-se também uma nota de independência. O que é dado por um pensamento verdadeiro se dará, ainda que não seja conhecido; para que algo se dê, não depende de um sujeito que conheça.

Por último, Frege aponta que aquilo que é verdadeiro é objetivo e argumenta, a partir da não restrição a um indivíduo. Segundo o seu exemplo: “Se o pensamento que expresso no teorema de Pitágoras pode ser reconhecido como verdadeiro, tanto por outros quanto por mim, então ele não pertence ao conteúdo de minha consciência” (FREGE, 2002, p. 26).

Os conteúdos da consciência, do mundo interior, como uma emoção, só existem na consciência que os contém, naquele que os experimenta; são portanto, subjetivos. Ainda que muitas pessoas possam sentir raiva, a raiva de um indivíduo não pode ser sentida por outro; o que a designa é, justamente, ser a raiva daquele indivíduo e não de outro. Porém, quando se trata da verdade, não se dá da mesma maneira. Parece que se duas pessoas, como no exemplo de Frege, constatarem a verdade do teorema de Pitágoras, é sobre o mesmo teorema que se reportam, de modo que ao se verificar que mais de um sujeito pode alcançar a mesma verdade, ela não pode provir do mundo interior de um deles. Mesmo por preceder o conhecimento e dele não depender, a verdade apresenta esta terceira nota: é objetiva.

Diante, no entanto, dessas qualidades, também é relevante questionar o lugar da noção de verdade. Ainda antes de propor uma formalização, é necessário estabelecer se o conceito de verdade é primitivo, ou se há conceitos anteriores a que possa ser reduzido. Disso depende a definibilidade do conceito, ou seja, se ele pode receber, propriamente, uma definição, ou apenas um tipo de elucidação.

Tomando como ponto de partida as distinções acima, percebe-se que, para elaborar a noção de verdade, é necessária a de alguma coisa para se comparar

com outra. Se são idênticos, esse objeto tem uma nova propriedade, essa “identidade”, e então fala-se em verdade.

Verdade, então, pressupõe algo que há, a fim de poder ser comparado a outro. No conceito de ente se encontra esse componente necessário. Nesse sentido, Tomás inicia a solução do primeiro artigo do *De Veritate*:

Assim como nas demonstrações de proposições é preciso efetuar a redução a algum princípio conhecido, evidente para o intelecto, o mesmo ocorre ao investigar o que seja uma determinada coisa; senão, em ambos os casos, haveria regresso ao infinito e seriam impossíveis a ciência e o conhecimento das coisas. Aquilo porém que o intelecto por primeiro concebe, como a coisa mais evidente de todas e à qual se reduzem todos os seus conceitos é o ente, como diz Avicena, no início de sua *Metaphysica* [I, 6]. Daí ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente (*De veritate*, q. 1, a. 1, co.).

O conceito de algo que há, o ente, é não só o primeiro, mas o único primitivo, dele se derivam todos os outros, inclusive o de verdade. No entanto, essa posição vai de encontro à compreensão de Frege.

Tal oposição se estabelece sobre o modo de aplicação do conceito de verdade. Ambos os autores assumem uma postura metafísica realista, ou seja, admitem um mundo exterior ao sujeito sobre o qual esse se reporta; dessa forma, para ambos, a ordem conhecida mentalmente, é uma ordem real que antecede o mundo mental. Assim, se diz verdadeira a expressão, e se diz verdadeira a coisa expressa. Para Frege, essa predicação se dá de forma unívoca: o pensamento que a mente contempla está ele mesmo fora dela e a antecede, porque os dois que se dizem verdadeiros são, por fim, o mesmo. A mente só faz travar contato com o que já existia fora dela. Para Tomás, contudo, a verdade se predica analogamente: existe uma relação causal real entre o que se diz verdadeiro fora da mente e dentro dela, mas não é um termo médio entre ambos, como supõe o terceiro reino, mas o anterior externo produz o posterior interno. Por “reproduzir” o externo, o interno se diz verdadeiro e o nome passa a se aplicar também ao externo, mas de um modo diferente. Ao conhecer, a mente trava contato com o ser, mas esse contato se dá pela reprodução do mesmo ao modo mental.

A verdade unívoca de Frege – precedente, independente e objetiva – se identifica mais certamente, dentro do esquema analógico de Tomás, com a verdade da coisa; nela, contudo, concentra os outros usos. Frege entende que

a verdade de um pensamento é como uma propriedade eterna dele¹. Caso se considerem os pensamentos acerca do mundo material, percebe-se que o pensamento antecede aquilo a que ele se refere². Essa tese é importante para Frege, porque justifica a possibilidade de fazer referência a um evento que só se verifica em outro tempo, como por exemplo, uma predição do futuro. Ou seja, a verdade precede as coisas na eternidade. O homem apreende o pensamento a partir das coisas, mas a verdade, mesma, vem antes das coisas e parece então determiná-las. Ao se rejeitar, contudo, a verdade como relação e colapsar o verdadeiro na mente com o verdadeiro na realidade, o pensamento se diz verdadeiro, porque é. Ou antes, as coisas são porque são verdadeiras. Essa verdade única que, de maneira misteriosa (FREGE, 1997, p. 246), é apreendida pela mente, pensada como independente de qualquer mente, é causa do ser e, por isso, não pode ser definida. A verdade análoga, no entanto, ao fragmentar o conceito, prescreve um outro modo de ser verdadeiro – que não o dessa verdade que constitui a realidade a partir de pensamentos eternos –, a verdade do intelecto, constituída pela realidade, e distingue ambos. O modo como o verdadeiro se dá no cognoscente é desmistificado e a verdade, assim, depende do ser.

Seria o caso de questionar se a anterioridade da verdade da coisa em detrimento da do intelecto não lhe deveria valer a prioridade sobre o conceito. Deste fragmento de Tomás se principia a resposta a esse aspecto.

Quando predicados dizem-se primeiramente de uma coisa e, posteriormente, de outras, não é necessário que aquela coisa, que for causa das outras, receba por primeiro a predicação comum, mas aquela em que está, primeiramente,

1. No entanto, como discutido na Seção 2 da Parte I, convém salientar que não se pode dizer formalmente que, segundo Frege, a verdade seja uma propriedade dos pensamentos verdadeiros, porque ainda que se comporte similarmente a uma, ela conduz do sentido à referência, ou seja, tem domínio e contradomínio diferentes.

2. Há uma aparente contradição entre o lugar da verdade para Tomás e Frege. Naquele, a mente, entendida como sinônimo de intelecto, tem precedência, enquanto neste, ela tem um papel secundário. Tomás, no entanto, entende por intelecto algo imaterial, que ultrapassa a sensibilidade. Frege, na sua distinção entre ideia e pensamento, intui que a verdade ultrapassa a sensibilidade, mas ao ignorar como isso se dá no homem, atribui ao que chama mente apenas o que é sensível, o que constitui a dificuldade em explicar como a mente é capaz de apreender os pensamentos. Sendo assim, a mente, para Tomás, ultrapassa a mente para Frege. Ao se entender a verdade de Frege como verdade da coisa, entende-se a precedência da verdade à própria coisa e à mente humana que a conhece.

a noção comum completa [...]. O complemento de qualquer movimento ou operação está em seu término. O movimento, pois, da faculdade cognoscitiva, termina na alma – é preciso efetivamente que o conhecido seja no cognoscente, segundo o modo do cognoscente [...] (*De veritate*, q. 1, a. 2, co.).

Na sequência do texto citado acima, Tomás argumenta em favor de uma prioridade da verdade da coisa. A coisa se diz verdadeira sempre em referência a um intelecto, mas um é o modo como se relaciona ao intelecto prático – do qual depende, chamado sua causa eficiente – e outro, como se relaciona ao intelecto especulativo. A verdade da coisa é inerente a ela, enquanto a verdade do intelecto lhe é acidental. Por conta disso, quanto a ela, a verdade da coisa lhe incide primeiro, ou ainda, se diz própria e primeiramente. Essa prioridade, todavia, se dá na ordem do ser, ou ainda na ordem da causa eficiente. Na ordem do conhecer, a primeira verdade para o homem, a partir de que formula o conceito, é a verdade do intelecto, pela qual o intelecto especulativo conhece a coisa. Quanto à conceituação, por isso, a ela se atribui prioridade. Diz-se própria e, em relação à coisa, secundariamente³. A verdade do intelecto é formada pela apreensão do ser, conferido pela verdade da coisa. Nessa está o princípio do movimento, que vai do intelecto prático e culmina no intelecto especulativo.

Ainda assim, é possível levantar se essa separação de sentidos não poderia esvaziar o conceito de verdade, como é vazia, para Frege, a predicação de uma sentença como verdadeira, quando diz: “Expressamos o reconhecimento da verdade sob a forma de uma sentença assertiva. Para isto, não precisamos da palavra ‘verdadeiro’” (FREGE, 2002, p. 17). A essa afirmação, parece ecoar uma objeção que Tomás se coloca: “É uma banalidade a repetição inútil do mesmo; se pois o verdadeiro fosse idêntico ao ente, dizer que o ente é verdadeiro seria banal [...]” (*De veritate*, q. 1, a. 1, s. c. 1) e à qual responde: “A expressão ‘ente verdadeiro’ não é uma banalidade, porque com o nome ‘verdadeiro’ exprime-se algo que não se exprime com o nome ‘ente’ [...]” (*De veritate*, q. 1, a. 1, ad

3. Completa o quadro a verdade divina, o próprio Deus, que se diz própria, primeiramente e *simpliciter*. Em Tomás, Deus é a primeira verdade pela qual as outras são verdadeiras e a única verdade eterna. Em Frege, Deus não compõe o tema da verdade, no entanto, perante o desafio posto por seus pensamentos eternos, numa comparação com Tomás, pode-se localizá-los na mente divina (KENNY, 2002, p. 204). Para Frege, no entanto, basta demonstrar a necessidade das propriedades dos pensamentos e a realidade da sua apreensão pela mente humana, sem ser preciso expor o estatuto metafísico daqueles ou detalhar como se dá o conhecimento.

s. c. 1). Desse modo, a verdade, no sentido apropriado que lhe é atribuído por Tomás, acrescenta algo à simples compreensão do ser. Dizer que é verdadeiro não é o mesmo que dizer que é, mas acrescenta a isto aquela noção de comparação tratada no princípio desta Seção.

Cabe ainda questionar se a ciência do verdadeiro, a lógica, não deveria então ser reduzida a termos da ciência do ente, a metafísica, uma vez que seu objeto se reduz ao desta. Entretanto, a tradição aristotélica, na qual Tomás é incluído, não pensou dessa forma. Antes, ela alicerçou na lógica o edifício do saber, no qual não se encontra a metafísica antes do último andar.

Ainda que a primeira noção seja a de ente, ela só é conhecida mediante a verdade. Isso não se deve ao objeto estudado, mas à própria noção de ciência. Para se erigir um edifício do conhecimento, é preciso começar pelo que fundamenta o conhecer, que é a verdade. Por isso, mesmo ao se admitir no ente a noção primeira, seu estudo precisa começar pelo meio correto de se estudar, que é dado pelas leis do ser verdadeiro. A esse respeito, comenta Tomás: “o ente não é apreendido se a razão de verdadeiro não se segue à apreensão do ente” (S.Th. I, q. 16, a. 3, ad 3). Ou seja, é mediante a verdade que se conhece o ente. Conclui-se que o problema da verdade tem, de fato, primazia, pois ainda que a verdade siga as coisas, nela se funda toda ciência. Daqui, esclarecidos os princípios, convém em seguida precisar a natureza da verdade.

2 A natureza da verdade

A partir daqui, já é possível sair da intuição e partir para uma determinação formal. À pergunta pela natureza se responde com a definição. Conforme a Seção anterior, o conceito de verdade é análogo e não é possível uma definição, em sentido estrito, que abarque todos os sentidos, contudo, pode-se encontrar um sentido no qual se realize a noção própria de verdade que possa ser definido e, a partir dele, se atinjam os demais. Busca-se, portanto, a partir de uma definição, o primeiro sentido de verdade, segundo o conhecimento humano, para dele derivar os demais, mediante sua analogia. Classicamente, tudo aquilo que pode ser definido faz parte de um gênero, e dele se destaca por alguma diferença própria de sua espécie. Seguem daí duas discussões: primeiramente, quanto ao gênero próximo da verdade, ou seja, que tipo de coisa ela

é; em seguida, quanto à sua diferença específica, ou seja, o que a distingue das outras coisas que são como ela.

2.1 Gênero próximo

Primeiramente, portanto, convém perguntar que tipo de coisa é a verdade. Tomás a apresenta como uma conveniência, uma forma de relação entre o ente real, a coisa, e o ente enquanto verdadeiro, no intelecto adequado. Frege, ao contrário, apresenta uma argumentação para mostrar que a verdade não pode ser uma relação e concluir que ela é algo de *sui generis*, similar a uma propriedade. Vale a pena, portanto, começar revisitando os argumentos de Frege contra a teoria da correspondência.

Tendo admitido a analogia do conceito de verdade, pareceria razoável admitir, também aqui, a posição de Tomás, quanto ao sentido primeiro de verdade dizer respeito à adequação, em detrimento dos termos dessa. Contudo, o argumento de Frege conduz a um aspecto importante. Soames, após apresentar a primeira parte do argumento de Frege, contra a correspondência, presente na Seção 2.2, mostra a sua fraqueza e incapacidade de refutá-la. Soames interpreta que as teorias da correspondência, em geral, não entendem propriamente a verdade como relação, mas antes como propriedade relacional. Um paralelo apresentado é o predicado “pai”, como em: “João é pai”. Usado como predicativo nessa frase, “pai” apresenta uma propriedade de João, mas essa propriedade indica que João possui uma relação de paternidade para com seus filhos. Essa propriedade é ser participante e causa da relação de paternidade. Como o predicativo pai indica essa pertença de João à relação de paternidade, também o adjetivo verdadeiro indica que o pensamento em questão se insere numa relação. Assim, o uso do predicado verdadeiro indica a relação do ente e do intelecto. Desse critério se faz uma relevante distinção entre o verdadeiro e a verdade. Verdadeiro se diz dos termos da relação que se chama verdade, especialmente do consequente. Por isso, “tudo o que é verdadeiro é verdadeiro pela verdade” (S.Th. I, q. 16, a. 1, arg. 2).

Ainda assim, mesmo os usos feitos até aqui parecem confundir os dois conceitos. Quanto a isso, como Tomás põe, a verdade apresenta três sentidos: a causa da adequação, a própria adequação e a consequência da adequação. Sendo a adequação o sentido primeiro, ele, por analogia, se aplica aos seus

termos, à coisa e ao intellecto. Esses termos, por serem verdadeiros são também chamados de verdade, porque participam da adequação, que é, propriamente, a verdade⁴.

Disso pode-se concluir que ser verdadeiro é uma propriedade relacional dos termos da verdade; assim, verdade é a relação apresentada por aqueles que são ditos verdadeiros, os termos da relação. Os dois conceitos naturalmente se confundem entre si, ao se aplicarem em casos similares. É próprio, portanto, do que é verdadeiro, participar da verdade.

Quanto ao resto do argumento de Frege, Soames, segundo a reconstrução que faz, identifica o seu ponto fraco e mostra uma estratégia de contra-argumentação. A base, tanto para a circularidade, como para o regresso, que decorrem desse argumento, está no passo D: “D. Investigar (estabelecer) se S é investigar (estabelecer) se é verdadeiro que S, o que é investigar (estabelecer) se a proposição S é verdadeira” (SOAMES, 1999, p. 25, tradução nossa). Essa premissa pressupõe a verdade como conceito primitivo e causa do ser. Por isso, perguntar pelo ser de uma sentença implicaria perguntar pela sua verdade. Porém, se, mesmo quanto ao conhecimento, a verdade segue a noção de ente, essa premissa é falsa. Na realidade, é a pergunta pela verdade que se resolve na pergunta pelo ser. Desse modo, a solução da pergunta “A neve é branca?” não se procura ao perguntar “É verdade que a neve é branca?” mas, pelo contrário, é ao verificar que a neve é branca, é que se pode responder à primeira pergunta e, em seguida, à segunda. E, desse modo, dizer que “É verdade que a neve é branca” não expõe um predicado inútil, mas pressupõe um intellecto que apreendeu esse pensamento, quanto à cor da neve, e, portanto, está em conformidade com o real. O sujeito da sentença refere o sentido da mais simples.

4. O que se entende por verdade, em Tomás, diz respeito sempre à concordância entre aquilo que é conhecido e o intellecto. Por isso, a verdade não se reduz apenas ao intellecto especulativo humano, medido pelas coisas que conhece, mas também se estende à relação das coisas com o intellecto prático, que as mede, em que o conhecimento se dá antes de serem como a arte na mente do artífice. Assim, a razão de verdade se estende até Deus, artífice da criação, em cuja mente está o conhecimento das coisas, antes de serem criadas e mesmo não criadas. Em Deus, contudo, essa concordância não se dá por adequação, mas por identidade. O seu conhecimento das coisas está contido no seu conhecimento de si mesmo. Em Deus, intellecto e essência são um só; como também verdadeiro e verdade, verdade da coisa e verdade do intellecto. Dessa forma, a partir da verdade do intellecto, que é a primeira conhecida pelo homem, não só se chega à verdade da coisa, que lhe antecede na realidade, mas ainda à verdade divina, que antecede e supera a ambas; e a razão de verdade não apenas se expande horizontalmente, mas também verticalmente.

Ele não apenas expõe a verdade da coisa, mas por ter sido formulado, expõe também uma verdade do intelecto, já que a própria formulação pressupõe a verdade no intelecto, não apenas na coisa. Seria mais correto e claro, então, representar da seguinte forma: “É verdade que ‘a neve é branca’”. Ou seja, o uso do predicado “verdadeiro” pressupõe níveis de linguagem, ou seja, ele se refere não diretamente à realidade extramental, mas a uma formulação da linguagem. No último nível, o que se procura não é mais a verdade, mas o ser, fundamento último de toda verdade. Segundo Tomás, “é o ser da coisa, e não sua verdade, que causa a verdade no intelecto. Por isso, diz o Filósofo: ‘Uma opinião ou uma palavra é verdadeira porque a coisa é, não porque a coisa é verdadeira’” (S.Th. I, q. 16, a. 1, ad 3).

Levando em conta tudo isso, a verdade é uma relação, própria do verdadeiro, enquanto verdadeiro.

2.2 Diferença específica

Que tipo de relação é, todavia, a verdade? O que lhe é próprio e diferencia de outras espécies de relação? Quanto a isso, cabe levantar quem ela relaciona e como relaciona. Tomás, em direção à definição central que adota, apresenta: é uma relação de conveniência entre seus termos, a coisa e o intelecto. Essa concepção concorda com a noção estabelecida na Seção anterior, pois o que Tomás chama coisa e intelecto indicam o ente real e o pensamento acerca desse ente. Essa conveniência, ainda, é o que se obtém pela comparação entre os dois, antes comentada. Resta então resolver como se dá essa conveniência.

Ao trazer para o tema da verdade a discussão sobre a lei, Frege insinua uma percepção da verdade como uma ordem. A ordem das coisas é já estabelecida e, pelos sentidos, o pensar alcança essa ordem e se ordena a partir dela. Toda ordem está naquilo que é ordenado, mas o tratamento de Frege lida com a ordem por ela mesma. O pensamento fregeano traz esse sentido de uma ordem independente daquilo que ela ordena. É por essa razão que ele é compreendido como um pensador platônico, e é exatamente aí, que se dá um ponto de discussão e crítica; é também, por isso, que ele é capaz de lidar com a verdade univocamente, pois é a mesma a ordem na coisa ordenada e na mente que a compreende. Essa compreensão da mente se dá pela apreensão dos pensamentos, como já discutido.

Para esclarecer esse aspecto e sua relação com o que é próprio à verdade, como relação de conveniência entre o mental e o extramental, é relevante retomar o que se segue:

Ao pensar, não produzimos pensamentos, mas os apreendemos. Pois o que chamei de pensamento está na mais estreita relação com a verdade. O que reconheço como verdadeiro, julgo ser verdadeiro, independentemente, de reconhecê-lo como verdadeiro e, independentemente, de pensá-lo (FREGE, 2002, p. 34).

A verdade da coisa, embora pressuponha um intelecto prático que a produza, independe de um intelecto especulativo que a conheça, mesmo que cognoscível. Ela é verdade, ainda que não apreendida por homem algum, assim como a verdade de Frege. O sujeito, ao pensar, apreende a ordem do real, que o precede, pois a verdade, no sentido então empregado, antecede e ultrapassa as coisas. Como, entretanto, a mente opera essa apreensão? Sobre isso, Frege (1997, p. 246, tradução nossa) se manifesta assim: “Pois, ao apreender a lei, surge algo cuja natureza não é mais mental em sentido próprio, a saber, o pensamento; e esse processo é talvez o mais misterioso de todos”. Ele se abstém de qualquer discussão acerca do processo de apreensão, o modo como o conhecimento se dá; contenta-se em afirmar apenas a capacidade da mente em apreender pensamentos, em captar a ordem real – não causada pela mente, mas por ela captada.

A mais disto, Frege entende ainda, que há algo no homem que acolhe o conhecimento: “Embora o pensamento não pertença ao conteúdo da consciência de quem pensa, no entanto, na consciência tem que haver algo a que vise esse pensamento” (FREGE, 2002, p. 35).

A abordagem de Tomás, ao dividir a verdade, muda o foco da própria ordem para os ordenados. Ao seguir Aristóteles, Tomás olha para o abstrato sempre nos concretos que o realizam. Assim que a verdade se dê na constituição da coisa e na transmissão desta ao intelecto do cognoscente.

A mente, portanto, apreende a ordem da verdade da coisa pela produção da verdade do intelecto, que é algo no pensante. Assim, a mesma ordem se estabelece nele. O processo pelo qual isso se dá é a adequação de que fala Tomás. É através da adequação que se dá a conveniência entre o intelecto e a coisa. E por ela a ordem que está na verdade da coisa se reproduz no intelecto.

Frege, ao criticar a correspondência, ataca a postura empirista, que vê a verdade numa réplica da realidade, criada pela aglomeração das impressões sensoriais. A adequação, no entanto, trata de uma dependência real da coisa, de modo que o intelecto se torna capaz de contemplar, por meio dela, a coisa mesma, não apenas a impressão que recebe dela. Há uma inegável semelhança entre o conhecimento e o conhecido, distintos, por um se dar mentalmente e o outro, realmente.

Quando o sujeito entra em contato com a realidade, ela produz nele uma semelhança de si. Cada aspecto do real produz no sujeito uma semelhança própria. Esse sujeito estabelece uma estrutura entre essas semelhanças, juntando-as ou separando-as. Quando as junta, adequadamente, ele atinge a verdade. Como a realidade atua sobre o intelecto como uma luz exterior, que provê tudo o que ele tem, é real a relação que se estabelece entre o real e o intelectual, uma vez que sem ela não se dá conhecimento – o produto da verdade – no sujeito.

Assim como a verdade da coisa é causa do ser real da coisa, a verdade do intelecto é causa do ser racional do conhecimento. Ela é o ser em vista do intelecto. A verdade, enfim, é relação própria dos verdadeiros, e por ela, a mente apreende a realidade. Também por ela, a realidade se produz.

3 O fundamento da verdade

Uma vez presente a natureza da verdade, cabe, finalmente, questionar o que a fundamenta. Enquanto adequação⁵, a verdade se define sobre os seus termos, a parte real e a parte mental. Sendo assim, cabe questionar se há entre eles uma precedência.

Supondo que não haja, então a conveniência entre o mental e o real seria uma coincidência. Se for esse o caso, metafisicamente falando, a verdade seria mera relação de razão, onde a mente já tem uma ideia inata em si, ou produzida totalmente por ela, e a percebe conveniente ao real. Assim, a verdade enquanto relação seria apenas de razão, como um fortuito acaso.

No entanto, conforme discutido acima, a verdade é uma relação real, na qual a mente afirma ou nega ligações entre as semelhanças produzidas pelo contato com o mundo exterior. Dessa maneira, parece haver uma precedência.

5. Neste caso, trata-se aqui da verdade do conhecimento humano. A verdade, enquanto constituinte da coisa, claramente, se fundamenta no intelecto prático, do qual a coisa depende.

Se o fundamento estiver na mente, uma vez que aquilo que se diz propriamente verdade é o produto mental quando conveniente ao real, então incorre-se numa postura idealista, na qual o real depende do mental. A realidade exterior, portanto, teria a sua ordem imposta pelo interior. Contudo, a ordem na mente é, justamente, obtida pela apreensão do real. E, ademais, essa seria a postura do psicologismo, refutada por Frege, ao mostrar que ela confunde a verdade com a asserção, ou seja, confunde o ser verdadeiro, que depende do objeto, com o julgar verdadeiro, que depende do sujeito. E ainda, aquilo que é minimamente intersubjetivo, deve depender de um elemento externo aos sujeitos; mas, se é assim, o fundamento não se encontra no sujeito, sequer na sua mente, mas no objeto. Resta, portanto, que o fundamento da verdade esteja na realidade. A isso é ainda possível objetar que talvez a ordem vislumbrada pela mente não seja real, mas seja fruto do processo de apreensão, gerado pelo modo próprio da mente entrar em contato com o exterior. Por conseguinte, a concordância entre sujeitos se reduziria à conveniência no processo de apreensão, não no real. Porém, uma vez admitida a possibilidade da obtenção das semelhanças do real na mente, a esta cabe juntá-las ou separá-las, pelo juízo. É assim que a mente constrói a sua ordem. A verdade, para ser coerente com sua noção básica, se dará, caso o juízo concorde com a realidade, ou seja, caso a ordem do juízo reflita a ordem do real, o que se faz pela própria observação da realidade, uma vez admitido o acesso da mente a ela. Todavia, se o juízo discordar do real, então se dá a falsidade, por um erro de juízo.

Ainda que a mente discorde da realidade, isso não muda o fato de o pensamento, por ela formulado, corresponder, ele mesmo, à realidade ou não. Se não corresponder, a noção de verdade não muda por causa disso, apenas se afirma a falsidade. Se, por fim, todo sujeito for incapaz de apreender a ordem real, então todo sujeito é incapaz de verdade. Conforme Frege (1964, p. 13, tradução nossa): “Não há contradição em ser verdadeiro algo que todos tomam por falso”. Em suma, uma aceção de verdade, que exclua a relação de conveniência com o real, falseia a sua mais simples intuição e, dessa forma, a definição não depende da capacidade de apreensão do sujeito. Afinal, a verdade é o primeiro problema do saber. O problema do conhecimento segue este, e não o contrário. Quanto a isso, sintetiza Tomás:

Aquilo que é em outro só segue aquilo em que é, quando for causado por seus princípios: por isso, a luz que é causada no ar por alguma coisa extrínseca, a

saber, o Sol, segue o movimento do Sol, mais do que o do ar; semelhantemente, também a verdade, que se encontra na alma, causada pelas coisas, não segue a estimativa da alma, mas a existência das coisas, “porque, em virtude de que uma coisa seja ou não, diz-se que o discurso é verdadeiro ou falso”, e analogamente, o intelecto (*De veritate*, q. 1, a. 2, ad 3).

A mente, pois, recebe a semelhança dos entes e a ordem destes, da realidade exterior a si, com a qual tem contato, ou seja, ela se comporta como receptora para o real. É esse, em último caso, que provê à mente o seu conteúdo. Como, na verdade, é o mesmo que se dá, tanto na realidade quanto na mente, de modos distintos, segue-se que a mente participa da realidade e, dessa forma, é capaz de expressá-la. Se a adequação entre a mente humana e a coisa extramental é possível, é preciso que remontem a algo de comum, anterior a elas, capaz de lhes permitir partilhar um mesmo. Ambas constituem dois modos de ser, porque igualmente participam do ser.

Conclusão

Parece ser infundável a curiosidade. O mundo parece não se esgotar. Quanto mais se aprende, mais se tem a aprender. A pergunta move o homem, mas responder uma é como decepar a cabeça da hidra: duas outras tomam o seu lugar. O mundo do saber é tão amplo, que parece ser preciso fazer uma opção, um recorte. Entretanto, dedicar-se a algo que permeie tudo, de algum modo permite a tudo abraçar. Esse é o projeto clássico para a filosofia. Ao se dedicar ao universal, consegue alcançar um pouco de cada particular. Ao chegar às primeiras causas, consegue estar em todas suas consequências.

O esforço para dominar a técnica se justifica nos frutos por ela alcançados. O esforço por conhecer o universal só se justifica se esse conhecimento for verdadeiro, se o objeto for assimilado. Conhecer a verdade é um modo de tentar conhecer tudo. E, para ir mais longe, há ainda a ousadia de tentar ver por detrás da verdade, de buscar nela uma última sustentação que a fundamente.

Vê-se, desde uma noção mais incipiente, na realidade, o fundamento da verdade. Ao se falar em verdade, requiere-se por fim o próprio real. O fim da capacidade cognitiva é a apreensão de tudo o que a ela se apresenta. Fala-se em verdade, porque se lhe opõe a falsidade. O dito e o entendido podem não corresponder ao objetivo, mas o que se quer é que correspondam. O verdadeiro

é o real, entendido e dito. É verdadeiro, porque é real. É isso o que se quer alcançar, mesmo que não se possa, afinal, quem começa a procurar não tem garantias de que vai encontrar. No entanto, os últimos tempos apresentam um descrédito à verdade, ao conhecimento objetivo, à certeza, à razão; tudo em favor da opinião, da subjetividade, da dúvida insanável, da emoção. Onde impera a opinião por si mesma, sem nenhum referencial objetivo, no objeto da mesma opinião, não há acordo, não há solução, há apenas muitas vozes que repetem discursos indissociáveis. É, no entanto, justamente a postura contrária que permite alcançar o diálogo para além das barreiras. Como quer Frege, voltar-se para o objeto permite ultrapassar as barreiras do sujeito. Justamente essa postura permite a comparação, aqui feita entre dois autores tão distintos, como Tomás e Frege. É bem verdade que há elementos comuns, mas são muito mais claras as diferenças de interesse e discurso, impostas por épocas, formações e tradições distintas. Porém, em torno do objeto, toda subjetividade pode se encontrar: esse é o papel do referencial.

O discurso de Frege tem, nesse aspecto, um papel em que sua atualidade vem mais pela sua crítica do que pela menor distância no tempo. O subjetivismo que enfrentou no seu tempo ainda é um inimigo. Sua intuição contrária, do conhecimento da verdade, como uma apreensão da realidade, é seu primeiro contributo ao tema.

No entanto, é a mesma aproximação operada por Frege entre verdade e realidade que o conduz quase à identificação, na univocidade da verdade no mundo exterior e no interior. É exatamente nesse ponto, que se mostra a primeira grande contribuição de Tomás. Mesmo a sua definição principal, a adequação, é tomada por empréstimo junto a todas as outras. O que nos ensina, ao tomá-las todas, é que todas as perspectivas de verdade se relacionam para completar o conceito, não como uma amálgama disforme, mas sob uma ordem. A verdade é analógica. Ela admite muitas perspectivas e definições, mas dentre elas há de haver uma primeira e própria, que estenda a sua razão a outras. Assim, Tomás nos permite ultrapassar a principal dificuldade produzida por Frege: como se dá a apreensão.

Diante da dificuldade de explicar o modo como a apreensão dos pensamentos se dá, a partir do mundo exterior, parece ser preciso condescender à posição adversa: a verdade deve à mente a sua constituição e a intersubjetividade, é tanto o referencial, como a explicação da possibilidade de comparação. Tomás, ao contrário, dá a chave: existe, sim, na verdade, o elemento mental, e

é mesmo nesse campo que a razão de verdade se realiza primeiro, mas isso dá a ele o caráter de término, enquanto o de fundamento se deve à realidade. O modo da verdade na mente é um e outro o modo da verdade na realidade. A mente que se adéqua ao real participa da realidade, e é dessa forma que ela a apreende, ao seu modo próprio. A realidade é sempre sua fiadora, porque é o referencial objetivo de toda adequação com o sujeito.

Ao redor disso, todo o resto se estrutura. A verdade não se justifica pela coincidência, pela fortuita constituição comum. A verdade importa, importa o seu referencial objetivo; antes, é o próprio real que informa a mente. Violar a sua relação com a realidade não é valorizar o sujeito, mas isolá-lo, numa ignorância que é só sua, e fechá-lo por detrás das portas do erro.

A verdade importa, ela é necessária ao sujeito que, a partir dela, se interroga pelo seu sentido de ser. Ela rompe o mundo interior, fechado desde a modernidade, abrindo as portas para um mundo ulterior, onde o sujeito pode encontrar a si mesmo e a outro, diverso de si, não para perder-se nas coisas extramentais ou ainda fundir sua subjetividade com a de outrem, mas ultrapassá-las em direção à participação, no que é em si, e por si mesmo, verdadeiro.

Referências

ABBAGNANO, N. Verdade. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1962. p. 957-961.

AQUINO, T. de. *Questiones disputatae de veritate (quaestio I)*. In: AQUINO, T. de. *Verdade e conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Tradução, estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero.

AQUINO, T. de. *Suma teológica*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale.

FREGE, G. *Investigações lógicas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. Org. trad. e notas de Paulo Alcoforado.

_____. Logic. In: BEANEY, M. (Ed.). *The Frege Reader*. [S.l.]: Blackwell, 1997.

_____. *The basic laws of arithmetic: exposition of the system*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1964.

GLANZBERG, M. Truth. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Fall 2018. [S.l.]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/truth/>. Acesso em: 2 mar. 2019.

KENNY, A. *Aquinas on being*. [S.l.]: Oxford University Press, 2002.

PEIRCE, C. S. How to make our ideas clear. *Popular Science Monthly*, n. 12, p. 286-302, jan. 1878.

PLATÃO. Crátilo. In: PLATÃO. *Diálogos VI: Crátilo, Cármides, Laques, Ion, Menexeno*. Bauru: EDIPRO, 2010.

SOAMES, S. *Understanding truth*. New York: Oxford University Press, 1999.

Artigo recebido em 26/11/2019 e aprovado para publicação em 11/12/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v19i37-2020-5>

Como citar:

SALLES, Sérgio de Souza; SILVA, Hugo Farias. A verdade entre o intelecto e a coisa: Em busca do fundamento da verdade com Tomás de Aquino e Frege – Parte II. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 37, p. 79-98, jan./jun. 2020. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

A compaixão pelos infortunados: uma filosofia weiliana sobre a misericórdia como elemento ético e místico

Compassion for the Unfortunate: a Weil's Philosophy on Mercy as an Ethical and Mystical Element

ROBSON DE OLIVEIRA SILVA*

THOBIAS COSTA LOPES**

Resumo: O presente artigo procura refletir sobre o conceito de compaixão sobrenatural na filosofia da pensadora francesa Simone Weil, apresentando-o como *práxis* de um indivíduo descriado, que consegue através da graça divina sair de si mesmo e ir ao encontro do *malheureux*. Para se chegar a esta conclusão, o presente texto inicia-se tratando da filosofia weiliana como um modo de viver, e da maneira como esta noção metafilosófica se encaixa na vida de Weil. Assim, pode-se compreender que o sofrimento humano é sobretudo o propulsor de sua filosofia, e este mesmo sofrimento a impulsiona para uma mística filosófica. É através do infortúnio, ou seja, do *malheur* que a pensadora francesa experimenta a extrema angústia não como aniquilação, mas como presença de Deus. A filosofia weiliana vê aí a possibilidade de uma união a Cristo crucificado, e a partir deste êxtase sofredor e contínuo, um meio de compromisso ético com aqueles que passam pela infelicidade extrema.

Palavras-chave: Simone Weil. Sofrimento. Ética. *Malheur*. Mística filosófica.

Abstract: This article seeks to reflect on the concept of supernatural compassion in the philosophy of the French thinker Simone Weil, presenting it as the

* Robson de Oliveira Silva é Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pós-doutorado em Filosofia da Ciência pela Escola de Enfermagem Anna Nery (UFRJ) e professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC – Rio). Contato: robson.oliveira@ctsmart.org

** Thobias Costa Lopes é graduado em Filosofia pelo CES/JF e graduando em Teologia pelo UniAcademia. Contato: tobicosta@gmail.com

praxis of a decreed individual, who manages, through divine grace, to leave himself and go meet the *malheureux*. To reach this conclusion, this text begins with Weil's philosophy as a way of living, and the way this metaphilosophical notion fits into Weil's life. Thus, it can be understood that human suffering is above all driving force behind his philosophy, and this same suffering propels it to a philosophical mystique. It is through misfortune, that is, the *malheur*, that the French thinker experiences extreme anguish not as annihilation, but as the presence of God. Weil's philosophy sees there the possibility of a union with Christ crucified, and from this suffering and continuous ecstasy, a means of ethical commitment to those who go through extreme unhappiness.

Keywords: Simone Weil. Suffering. Ethics. *Malheur*. Philosophical mystique.

Introdução

Este artigo pretende refletir sobre a importância do conceito de compaixão sobrenatural, na filosofia de Simone Weil (1909-1943), pensadora francesa de berço judaico, nascida em Paris, no século XX. A filósofa se debruçou sobre temas de cunho sociopolítico de grande importância e, além disso, ofereceu original contribuição à mística, teologia e sociologia (BUENO; VALLE, 2019).

Figura muitas vezes considerada complexa, desde sua juventude foi dedicada aos estudos filosóficos, principalmente ao platonismo e à metafísica grega, bem como se interessava pelas angústias da humanidade. Isto se comprova por sua participação ativa na Guerra Civil Espanhola (1936-1939), na Resistência Francesa, durante a Segunda Guerra Mundial (1940-1944), e por sua experiência fabril, da qual lhe sobrevieram enfermidades.

Para ilustrar o quão intenso era o seu engajamento social e sua preocupação pelas desigualdades, faz-se importante apresentar um relato de Simone de Beauvoir¹ (1908-1986), a seu respeito:

Um dia, consegui aproximar-me dela. Não sei como a conversa se deu, ela disse num tom cortante que uma coisa contava hoje sobre a Terra: a Revolução que daria de comer a todos no mundo. Eu retruquei, de maneira não menos categórica, que o problema não era fazer a felicidade dos homens, mas encontrar um sentido para a sua existência. Ela me cortou: “Bem se vê que você jamais

1. Filósofa existencialista e referencial do feminismo.

sentiu fome”, disse. Nossas relações pararam por aí. Compreendi que ela havia me considerado como “uma pequena burguesa espiritualista”, e isso me irritou (BEAUVOIR apud MARTINS, 2013, p. 45).

Assim, é importante ressaltar que nesta pensadora francesa a filosofia não subsiste sem uma aplicação ética: filosofia e vida andam juntas. Para Weil, a justificação do pensamento passa, necessariamente, pela práxis, o que é característico do modo de pensar contemporâneo². Este aspecto será melhor explorado no próximo item deste artigo.

Simone Weil não tinha o intuito de deixar um legado bibliográfico, de tal modo que seus escritos têm sempre um caráter pessoal. Um fator de suma importância para se compreender a obra weiliana é que, de certo modo, permanece inacabada, devido ao caráter assistemático e privado. Além disso, seus escritos são classificados em fases que vão desde a juventude à sua maturidade. Neste sentido, a obra de Bueno e Valle (2019) a estrutura em três etapas, apresentadas a seguir.

O primeiro período do pensamento weiliano está marcado por sua preparação na *École Normale Supérieure*, entre 1925 e 1931 e destaca-se Alain,³ como seu principal mestre filosófico. O segundo período, de 1931 a 1939, marcado por sua participação nas fábricas da *Renault*, *Alsthom* e *Carnud*, bem como na Guerra Civil Espanhola e suas experiências religiosas.

Nesta fase segunda, percebe-se um interesse pelo marxismo, mas mantendo uma visão humanista, na qual o trabalho deve estar ligado diretamente ao intelecto. Contudo, posteriormente, a filósofa se afasta da ideia de Marx, rejeitando veementemente, o conceito de revolução. Para ela, este conceito é um fator de engano no marxismo, pois a revolução não conseguirá vencer e sanar os problemas sociais, segundo sua perspectiva (NICOLA; BINGERMAN, 2005, p. 24).

Já o terceiro estágio, sobre o qual debruçar-se-á com mais afinco este artigo, está entre 1939 e 1943, e é marcado por sua ligação com a Segunda Guerra Mundial e pela escrita dos primeiros textos místicos, destaque neste artigo:

2. Uma característica fundamental da filosofia contemporânea é o giro prático. A práxis, em contraposição a *Theoria*, tornou-se a chave de leitura universal para todas as disciplinas, tornou-se a chave hermenêutica que abre todos os conteúdos epistêmicos. E Weil não é exceção à regra.

3. Pseudônimo literário de Émile-Auguste Chartier (1868-1951), jornalista, ensaísta e filósofo francês.

Carta a um religioso (2016) e **Espera de Deus** (2019) são, na maior parte de sua composição, cartas trocadas com um sacerdote amigo, chamado Pe. Perrin⁴, acerca de sua experiência com Cristo e com a Igreja.

A filósofa, durante um bom tempo de sua vida foi agnóstica (WEIL, 2019, p. 30), ou seja, concordava que todo juízo acerca de Deus era duvidoso e que deveria ser suspenso. Nesta fase, considerava que a questão sobre a divindade não era a mais importante e que não fazia diferença para as questões humanas. Contudo, no ano de 1935, teve uma experiência religiosa com o cristianismo, que a fez perceber ser esta a religião dos sofrendores escravizados, e que a Verdade, para a qual todas as coisas convergiam, estava nele. Como consta em sua obra:

Era à beira-mar. Às mulheres dos pescadores andavam em volta dos barcos, em procissão, carregando círios e cantando cânticos certamente muito antigos, de uma tristeza de cortar o coração. Nada pode passar a ideia do que foi aquilo. Jamais ouvi nada tão pungente, com exceção dos cantos dos rebocadores do Volga. Lá eu tive de repente a certeza de que o cristianismo é por excelência a religião dos escravos, que os escravos não podem deixar de aderir ao cristianismo, e eu entre os outros (WEIL, 2019, p. 35).

É a partir deste contato místico, que se encontra o aparato necessário para a francesa tratar da compaixão sobrenatural. Contudo, este artigo não pretende delimitar-se a uma reflexão teológica e mística, mas sobretudo, apresentar uma visão filosófica do conceito que desemboca nestes ramos. Assim, a obra **Simone Weil: ser e sofrimento** (2019) tem contribuição pertinente para o presente texto, recorrendo a outros autores como Abbagnano (2007), Nicola; Bingerman (2005), Martins (2013), Cantalamessa (2003) e Reale (1999), para elucidar as ideias weilianas.

Como afirma Raniero Cantalamessa (2003, p. 20), alguns pensadores místicos são impulsionados a um compromisso para com os pobres, devido às suas experiências com Deus; já outros, como Simone Weil, conseguem experimentar Deus somente a partir do contato primeiro com os marginalizados e sofrendores. E aqui, novamente, se constata a preponderância da prática sobre a teoria, no pensamento da autora, bem afeita ao *leitmotiv* contemporâneo.

4. Pe. Joseph-Marie Perrin, sacerdote católico, que Simone Weil conheceu em Marselha. Durante seu contato com ela tentou convencê-la a aceitar o batismo.

1 A filosofia como modo de viver

Para se chegar à questão do sofrimento e, conseqüentemente, ao conceito de compaixão, torna-se oportuno elucidar o que Weil entende por filosofia. A autora procura, antes de tudo, questionar-se sobre a real natureza da filosofia: seu objetivo e limite, fazendo assim uma espécie de **metafilosofia**⁵. Deste modo, deve-se buscar uma compreensão integral do contexto filosófico weiliano, pois esta visão metafilosófica só se torna clara quando são consideradas todas as fases do pensamento da filósofa (BUENO; VALLE, 2019).

Segundo a francesa, para se estabelecer o real papel da filosofia, deve-se rejeitar toda tentativa imperiosa de construir um sistema, pois estes sistemas de pensamento, como o de Aristóteles (384-322 a.C.) e Hegel (1770-1831), omitem lacunas e dilemas, não realizando de forma eficaz o objetivo ao qual se propõem (MARTINS, 2013).

Assim, a visão de filosofia da pensadora resgata seus fundamentos na Antiguidade grega, sobretudo platônica, pois segundo ela, Platão (428-348 a.C.) conseguiu articular uma relação fundamental entre o filosofar e a prática ética na *pólis* (BUENO; VALLE, 2019). É nesta esteira que Weil considera o saber filosófico como um modo de vida, visto que o objetivo primeiro da vocação filosófica não é um acúmulo de saber intelectual, mas sim, ser uma via de transformar a própria alma pelo conhecimento, e a partir desta transformação, agir na realidade ao redor. Como consta na obra de Martins:

A filosofia, para Simone Weil, é uma virtude voltada para a busca honesta e incessante pela verdade. Uma virtude transcendental, pois o verdadeiro filósofo é aquele que trabalha no exercício do espírito, na especulação dos valores transcendentais. A filosofia não se resume à especulação. A reflexão, apenas nesse âmbito, não é uma filosofia, mas uma boa interpretação da realidade. Filosofia é uma maneira de agir e viver, por isso uma virtude (MARTINS, 2013, p. 74-75).

Portanto, pode-se dizer que a filosofia weiliana consiste numa espécie de aplicação prática das ideias, entendida aqui como uma perspectiva da encarnação das ideias, ou seja, da verdade no mundo concreto. Simone Weil se

5. Segundo o Dicionário de Filosofia (2007, p. 766) metafilosofia é “a reflexão sobre o conceito de filosofia, ou seja, a filosofia da filosofia ou metateoria da filosofia [...]”. Este conceito é bastante discutido em relação a sua validade, por exemplo, se toda metafilosofia é, na verdade, uma filosofia.

distancia de uma compreensão meramente abstrata e longínqua de filosofia, ela recorre à sabedoria antiga como arte de viver, ou seja, o verdadeiro filósofo é “[...] aquele que sabe viver e morrer de acordo com o próprio pensamento” (REALE, 1999, p. 71).

Neste sentido, antes da *práxis*, as ideias já estão acessíveis ao homem. É contemplando as ideias que o vínculo interior e ético é gerado e, sendo assim, as ideias são forças que impulsionam o indivíduo para uma intervenção na vida material e política (NICOLA; BINGERMAN, 2005).

Compreendendo o trabalho weiliano como *modus vivendi*, ou seja, maneira de viver, pode-se salientar alguns conceitos essenciais, elaborados pela filósofa, que contribuem nesta relação entre filosofia e vida.

A primeira conceituação fundamental para o viver filosófico é o **desapego**. Em suas obras, ela afirma que o homem tem uma aspiração pelo Sumo Bem. Contudo, muitas vezes, por conta do pecado original (reflexão da maturidade), ele faz a opção de trocar este Bem Absoluto por bens particulares e transitórios. Assim, o desejo pelo bem torna-se egoísta e fundamentado sobre o **eu**. Aqui surge o desapego, como processo pelo qual o homem se distancia dos apegos particulares e das coisas ilusórias, voltando o seu olhar para o Bem Supremo (MARTINS, 2013, p. 98)⁶.

Buscando desapegar-se das coisas ilusórias, o indivíduo acaba por exercer a faculdade da **atenção** – outro conceito original e notório de Simone Weil – sendo esta a disposição de abrir-se ao mundo, objetivamente, desviando-se dos apegos transitórios. Sobre isto, Weil afirma:

A atenção consiste em suspender o pensamento, em deixá-lo disponível, vazio e penetrável ao objeto, em manter em si mesmo, próximo ao pensamento, mas em um nível inferior e sem contato com ele, os diversos conhecimentos adquiridos que somos forçados a utilizar. Para todas as ideias particulares e já formadas, o pensamento deve ser como um homem sobre uma montanha que, olhando para frente, percebe ao mesmo tempo sob ele, mas sem olhar diretamente, muitas florestas e planícies. E, sobretudo, o pensamento deve estar vazio, na expectativa; ele nada deve buscar, mas deve estar pronto para receber na sua verdade nua o objeto que vai penetrá-lo (WEIL, 2019, p. 77).

6. Weil denomina desapego ao que o pensamento clássico nomeava ascese. O esforço por ser coerente e não submeter bens superiores a bens inferiores é, justamente, o que se chama via de purificação, ascese da vontade.

A atenção, portanto, é uma categoria em constante tensão com o eu, pois este quer sempre sobrepor os seus desejos particulares e egoístas, já a atenção se firma no desapego, como meio de conseguir uma real imersão do eu no todo. Portanto, esta faculdade do ser humano é uma contribuinte para o esvaziamento, deixando a mente à espera do que está constantemente por vir. Seria preciso rastrear a influência evidente de Edmund Husserl (1859-1938), no pensamento da filósofa francesa, pois é impossível não ver aqui as digitais da *epoché* fenomenológica.

Esta espera não é nada mais do que uma forma de não permitir que o homem se alicerce em si mesmo, e se acomode numa perspectiva ilusória. Por isso, o pensamento deve ter sempre seu fim lançado para frente.

Agindo desta maneira, o indivíduo desapegado conseguirá estabelecer, no mundo, sempre uma hierarquia mais lúcida dos valores e das relações éticas, não se conformando com a condição inerte. Interessante é perceber que estes conceitos se encaixam com propriedade na vida de Simone Weil.

2 O sofrimento como propulsor da filosofia weiliana

Para Simone Weil, a filosofia é uma busca incessante pela verdade, que como visto, se traduz na vivência ética. A busca do conhecimento, ao longo da história da filosofia, recebe diversos fundamentos primordiais; exemplificando: o *arché*⁷ dos pré-socráticos, o mundo das ideias de Platão, o Uno (Deus) de Plotino (204-270), a vontade em Schopenhauer (1788-1860), entre outros.

Todos estes fundamentos primeiros do filosofar constituem um único e mesmo *pathos*, ou seja, um componente que perpassa a história como propulsor para acesso à verdade. O *pathos* atravessa a filosofia humana, sendo alterado ao longo do tempo em suas características, mas mantendo a essência de conduzir o pensamento para a verdade (BUENO; VALLE, 2019). A autora também entende que a filosofia grega já tinha germes da Verdade Encarnada, que é o Cristo, assim, o *pathos* filosófico impulsiona e converge para Jesus:

São João, usando as palavras *logos* e *pneuma*, indica a profunda afinidade que liga o estoicismo grego (a ser distinguido daquele de Catão e de Brutus!) ao

7. O Dicionário de Filosofia (2007, p. 88) apresenta *arché* como princípio formador de toda a realidade.

cristianismo. Platão também conhecia claramente e indicou por alusões em suas obras os dogmas da Trindade, da Mediação, da Encarnação, da Paixão, e as noções da graça e da salvação pelo amor. Ele conheceu a verdade essencial, ou seja, que Deus é o Bem. Ele é a Onipotência apenas por acréscimo (WEIL, 2016, p. 17, grifo do autor)

Dessa forma, tanto Martins (2013) quanto Nicola e Bingerman (2005) apresentam o sofrimento como componente propulsor da filosofia de Weil, visto que – para a pensadora francesa – toda vivência humana tem alguma compreensão filosófica. Suas experiências de sofrimento, nas guerras e nas fábricas, a inclinam para um *pathos* sofredor, e este sofrimento propulsor weiliano também encontra o seu ápice na encarnação de Cristo.

O *pathos*, usualmente, equivale ao que se entende por paixão, ou seja, uma afecção emocional que controla e influencia a direção do pensamento (ABBAGNANO, 2007, p. 861). Contudo, segundo Bueno e Valle (2019), em Simone Weil trata-se de uma disposição aberta, para se chegar à verdade, disposição esta que se permite sofrer e mudar.

Deve-se, portanto, adentrar no sofrimento de Weil, a começar pela sua experiência nas fábricas. É neste período, que ela tem a experiência da **coisificação** do trabalhador, ou seja, o operário é reduzido a uma coisa, algo de material e inerte. O verdadeiro trabalho, segundo ela, deveria unir a produção intelectual e manual. Contudo, nestes ambientes fabris, o operário era reduzido a um objeto, e ela mesma sentiu os efeitos desta jornada em sua saúde (MARTINS, 2013).

Outro fato importante é o envolvimento na Guerra Civil Espanhola, na qual presenciou momentos de aniquilação da vida humana. Atesta, portanto, que aquilo que move os combatentes, muitas vezes, não é a justiça, mas sim, a crueldade e as atrocidades (NICOLA; BINGERMAN, 2005).

Assim, surge o conceito de **força** ou **violência**. Trata-se de uma tendência humana de reduzir alguém ao estado de coisa, através da brutalidade física ou moral, como consta na obra de Nicola e Bingerman:

Em todos os seus escritos, Simone Weil (SW) utiliza indiferentemente os conceitos de “força” e “violência”, de tal maneira que podemos afirmar que ela chega a identificar um e outro. Às vezes faz afirmações lançando mão de um conceito, como quando diz: “A violência esmaga aqueles que ela toca.” Mas dentro do contexto global de reflexão, a palavra “violência” tem o mesmo significado

que “força”, da qual ela deu antes a definição precisando que “se trata daquilo que faz qualquer um que lhe esteja submetido uma coisa”. A crítica à violência e ao império da força está presente no pensamento de Simone Weil em termos amplos e universais (NICOLA; BINGERMAN, 2005, p. 117).

E esta força ou violência reside sobretudo na vontade humana, devendo ser adestrada, como meio de controlar a característica animal do indivíduo. Entretanto, a força pode ser utilizada num sentido contrário, ou seja, violentando os próprios instintos de destruição (BUENO; VALLE, 2019).

A violência humana pode se esconder em vários tipos de expressões individuais e sociais: regimes totalitários, abusos de poder, seja em nível de instituição ou em nível afetivo, através da violência nas guerras, ou contra uma pessoa específica, dentre outros. Assim, a violência acomete todos os seres humanos, de consciência cristã ou não cristã, mentindo, portanto, aqueles que dizem não serem influenciados por ela. Os sábios, entretanto, usam a força em sentido contrário, contra eles mesmos (MARTINS, 2013).

Esclarecidos estes conceitos, chega-se finalmente, a um dos pilares da reflexão weiliana: o *malheur*, termo francês, traduzido⁸ na obra *Espera de Deus* (2019) como **infortúnio**. Tal termo quer expressar uma espécie de sofrimento extremo e angustiante, que faz o ser humano se sentir um nada, como diz Weil:

No campo do sofrimento, o infortúnio é uma coisa à parte, específica, irreduzível. Ele é algo completamente diferente do que o simples sofrimento. Ele toma conta da alma e a fere, até o seu âmago, com uma marca que só pertence a ele, a marca da escravidão. A escravidão tal como foi praticada na Roma antiga é apenas a forma extrema do infortúnio. Os antigos que conheciam bem a questão diziam: “Um homem perde a metade da sua alma no dia em que se torna escravo”. O infortúnio é inseparável do sofrimento físico e, no entanto, completamente distinto. No sofrimento, tudo o que não está ligado à dor física ou algo parecido é artificial e imaginário, e pode ser aniquilado por uma disposição conveniente do pensamento (WEIL, 2019, p. 82).

O *malheur* é distinto do sofrimento e também da dor física, contudo, anda de mãos dadas com estes dois componentes da vida humana. A dor e o sofrimento, separados um do outro, não bastam para atingir a alma humana, é necessária uma junção desses pontos, para que ocorra o infortúnio.

8. Segundo Martins (2013), por mais que se façam traduções deste termo, estas não têm o mesmo peso semântico do termo original em francês.

Entretanto, a dor física pode ser considerada um *semimalheur*, visto que também angustia o homem. Se esta mesma dor física for frequente, pode ser atenuada para a experiência do *malheur*, pois passa a tocar tanto no corpo quanto no pensamento. Weil dá certa notoriedade à dor física, porque esta não deixa o pensamento fugir prontamente do sofrimento, ao contrário, ela o mantém como seu encarcerado (WEIL, 2019).

É oportuno ressaltar que o limite entre o sofrimento e o profundo infortúnio varia de pessoa para pessoa e cada indivíduo tem o seu limite para este extremo. Quando alguém atinge este grau, pensa que não é coisa alguma, e não tem palavras para expressar o que sente. Assim, estes que sofrem o pesado fardo do infortúnio são considerados *malheurex*, provas concretas de que o sofrimento extremo existe ao redor do mundo (MARTINS, 2013).

Posto isso, o próximo item tratará da possibilidade de entender o *malheur* como possibilidade de encontro com o Deus encarnado. Esta análise weiliana foi tão oportuna que contribuiu, também, com áreas como a teologia, a sociologia e a estaurologia⁹.

3 O sofrimento extremo como encontro com Deus

Como afirmado, Simone Weil tem uma experiência mística com o cristianismo e reconhece nele a religião dos sofredores, por excelência. O seu agnosticismo então cai por terra, passando a perceber que o Cristo crucificado é a imagem da presença divina em meio ao sofrimento.

Assim, o *malheur* pode ser instrumento de destruição integral do homem ou também, meio de se unir inteiramente a Deus, sendo uma espécie de êxtase doloroso. Para se entender esta possibilidade de um infortúnio místico, deve-se, portanto, recorrer ao que Weil entende por criação e descreiação.

O conceito weiliano de criação implica uma *kénosis*¹⁰ por parte de Deus, ou seja, um rebaixamento amoroso do Absoluto. Visto que Deus por si só se basta, a criação torna-se um ato de amor, por parte dele. Assim, Ele cria por amor coisas inferiores a si mesmo (BUENO; VALLE, 2019).

9. Ciência que faz estudos acerca da Cruz.

10. Do verbo grego *kenoo*, esvazio.

É salutar saber que, segundo a autora, Deus cria e logo em seguida faz com que a criação siga um curso natural, obedecendo à sua vontade. Isso faz com que a pensadora francesa entenda que não há providência pessoal, mas apenas uma providência impessoal, ou seja, toda criação segue um único e mesmo fluxo. Outro fator pertinente, é que Weil faz um esforço para diminuir a importância dos milagres, sendo que estes também estariam dentro da providência impessoal de Deus¹¹.

Entretanto, o ser humano é o único que pode desejar ou não este ordenamento universal, pois a ele foi dada a possibilidade de aderir a uma existência autônoma, como diz Weil:

O homem jamais pode sair da obediência a Deus, uma criatura não pode deixar de obedecer. A única escolha deixada ao ser humano como criatura inteligente e livre é desejar obediência ou não desejá-la. Se ele não a desejar, ele a obedecerá de qualquer maneira, perpetuamente, enquanto coisa submissa a necessidade mecânica, mas uma nova necessidade será acrescentada, uma necessidade constituída de leis próprias às coisas sobrenaturais. Certas ações se tornam impossíveis, outras se realizam através do ser humano, por vezes quase apesar dele (WEIL, 2019, p. 93).

Um não cristão, ou até mesmo um cristão, ao ler este trecho, pode entender a vontade de Deus como algo cruel e cego. Entretanto, o que Weil quer mostrar é que todos os atos divinos são atos de amor, e o fluxo ao qual Ele entrega a criação faz esta convergir para um fim divino. Em outras palavras, Deus ama tanto a sua criação, que foi capaz de permitir uma distância nele, como diz Weil (2019, p. 88): uma distância entre Deus e Deus.

Esta distância é entre Ele e Ele mesmo, pois a criação continua ligada a Deus, não está para além dele, mas n'Ele. Tomando um conceito do **Dicionário** de Abbagnano (2007, p. 863), a criação segundo Weil é uma espécie de panenteísmo, ou seja, todas as coisas não são Deus, entretanto, todas as coisas estão em Deus.

Pode-se inferir, portanto, que na vida terrena, o homem pode lutar contra o fluxo da criação, ou aceitar um processo de **descriação**. Esta descriação seria o esforço humano de não lutar contra a ordem do universo, mas aceitá-la, assumindo a condição de nada, sendo uma ponte livre entre o Criador e a criatura. Não se trata de uma apatia ou quietismo, mas sim, de uma ascese, pela faculdade da atenção, contando sobretudo com a graça divina (MARTINS, 2013).

11. A questão da providência é tratada de modo mais superficial neste artigo, tendo em vista que na concepção weiliana tende-se a uma aplicação mais teológica do que filosófica, desta questão.

Desta forma, Jesus transformou o sentido do sofrimento extremo (*malheur*) e, assim, a partir dele, também o infortúnio torna-se sinal da presença divina. Pois, sendo Deus e homem ao mesmo tempo, permitiu-se padecer na mão dos homens, esvaziando-se de sua glória. Neste sentido, trata-se de um escândalo de amor, pois o Deus encarnado ama tanto os homens que está disposto a passar pela cruz (WEIL, 2013, p. 35-36).

Aqueles então que vivenciam o infortúnio podem ser completamente dilacerados e aniquilados, mas podem também, ao passar pela descrição, experimentar a presença de Deus na dor mais profunda. Sabendo que ao retornarem a Ele após a morte, experimentarão a união com Deus, quando não haverá mais a distância material e temporal (BUENO; VALLE, 2019, p. 128). Uma aproximação impensável, entre Weil e Ratzinger, se desenha aqui¹².

4 A compaixão como mística e ética

Pode-se agora tratar da **compaixão sobrenatural**, tendo em vista os conceitos weilianos já apresentados. Em Simone Weil, percebe-se, nitidamente, que a experiência mística indica o compromisso ético, e também o compromisso ético chama o indivíduo a uma experiência mística. Se o homem, portanto, aderir à mística e se deixar transformar por ela, experimentará a graça de Deus e não será aniquilado pelo *malheur*, caso passe por ele.

Aqui se faz presente a pertinência do conceito de compaixão sobrenatural. O **Dicionário de Filosofia** (2007, p. 181) define compaixão como: “participação no sofrimento alheio como algo diferente desse mesmo sofrimento”. Todavia, o conceito weiliano de compaixão, para ser eficaz, tem que ser algo mais profundo do que isso, algo de cunho sobrenatural. A compaixão de Weil ultrapassa, por princípio, a abordagem filosófica.

A compaixão, na filósofa francesa, se dá, sobretudo, entre um indivíduo que passou pelo *malheur* e se encontrou com Deus (foi descrito), e um indivíduo que está passando pelo *malheur* (*malheureux*). Somente entre estes dois componentes pode ocorrer, perfeitamente, a compaixão, pois – segundo a filósofa – ninguém é capaz de sentir verdadeira misericórdia de um desventurado, sem ter experimentado na carne, o infortúnio.

12. RATZINGER (2007, p. 74): “Quem não aceita o sofrimento não pode amar, pois o amor implica sempre algum grau de morte para si mesmo, de entrega de si a outro, de libertação de si”.

É a graça de Deus, experimentada por quem passou pelo infortúnio que o impulsiona a sair de si mesmo e se encontrar com o *malheurex*. Como afirma Bueno e Valle:

Em última instância, a *compaixão sobrenatural* se configura no sentido de que aquele que é benfeitor de Cristo, estando na presença de um *malheurex*, não sente entre este e si próprio, nenhuma distância, mas transporta até o outro todo o seu ser, conferindo-lhe, ainda que por um instante, a existência própria da qual ele havia sido privado pelo *malheur*, a saber, quando foi reduzido ao anonimato, pois, “tal como Cristo se esvaziou da sua divindade por amor, o *malheurex* é esvaziado da sua humanidade pela má sorte” [...] (BUENO; VALLE, 2019, p. 134, grifo do autor).

A verdadeira compaixão consiste nisso: ver o sofrimento do outro, do anônimo, de quem todos fogem o olhar, e ser impulsionado pela graça a tocar naquilo que muitos não querem tocar – ver o invisível. Assim, aquele que foi descriado, através do infortúnio, consegue sentir compaixão, porque experimentou o sofrimento extremo, e conhece o *malheur* não por mera especulação, mas por experiência sentida na alma e no corpo.

A alma, no processo de compaixão, se situa entre dois extremos, uma parte dela se mantém impassível e outra se deixa identificar com o *malheur* do outro. É necessário ter esta tensão entre os dois extremos, pois um está ligado às questões deste mundo e o outro está ligado a Deus, de onde provém a graça da compaixão sobrenatural (MARTINS, 2013).

De modo que, para Simone Weil, a misericórdia não é um ato meramente humano, mas é o próprio Deus, que ama através do misericordioso, pois este foi descriado e permitiu ser ponte do fluxo da graça divina. Deus ama através do compassivo, aquele que está no infortúnio, amando, conseqüentemente, a sua criação, e em última instância: amando a Si mesmo.

Este amor compassivo, que também é amor entre Deus e Deus (cf. WEIL, 2019) – conceito bastante discutível da autora –, não é, de forma alguma, um amor egoísta do Criador. A concepção weiliana rejeita, veementemente, qualquer espécie de egoísmo divino. O que a pensadora quer indicar é que Deus permite ao homem ser instrumento de antecipação da eternidade futura, ou seja, antecipação cristã, do dia em que todos estarão em perfeita unidade com o Criador, quando o amor humano e o amor divino se encontrarão, perfeitamente, na mesma via. Aí o *malheur* terá o seu

sentido livre de toda dubiedade. E novamente aproximam-se o Papa Bento e o pensamento da filósofa¹³.

Em uma das passagens de **Espera de Deus**, Weil, sobre a compaixão sobrenatural, diz:

O amor ao próximo é o amor que desce de Deus para o homem. Ele é anterior àquele que sobe do homem para Deus. Deus tem pressa em descer para os infelizes. Contanto que uma alma esteja disposta a dar seu consentimento, mesmo sendo ela a última, a mais miserável, a mais disforme, Deus se precipita sobre ela para poder, através dele, olhar e escutar os infelizes. Com o passar do tempo, somente ela toma conhecimento dessa presença. Mas será que ela não encontraria um nome para nomeá-la? Onde quer que os infelizes sejam amados por si mesmos, Deus está presente. Deus não está presente, mesmo quando invocado, ali onde os infelizes são simplesmente uma oportunidade de praticar o bem, mesmo se eles forem amados com essa desculpa. Eles são amados impessoalmente. E é preciso levar-lhes, nesse estado inerte, anônimo, um amor pessoal (WEIL, 2019, p. 113).

Portanto, para Simone Weil, não basta apenas um motivo social ou ideológico, para se amar os infelizes – aqueles que experimentam, cotidianamente, na carne e na alma o sofrimento extremo –, é necessário uma ação sobrenatural e mística que conduza o homem ao compromisso ético.

Simone Weil morreu sem ser batizada (MARTINS, 2013), entretanto, ao experimentar o cristianismo como a religião dos escravos, reconheceu que esta tem uma dádiva primaz: a compaixão, como relação entre os homens, mas, totalmente tomada pelo amor de Deus.

Assim, o ser humano, amado por Deus, mesmo que não tenha respostas concretas sobre o sofrimento, consegue fazer desta infelicidade uma presença do Altíssimo. Presença de um Deus que não ficou indiferente a esta experiência existencial, mas se encarnou, e pela sua Paixão abriu a toda a humanidade a possibilidade de ser canal de sua misericórdia.

13. RATZINGER (2012, p. 74): “Deus é amor. Mas o amor pode também ser odiado, quando exige do homem que saia de si próprio para ir além de si mesmo. O amor não é um romântico sentimento de bem-estar. Redenção não é wellness, bem-estar, um mergulho na autocomplacência, mas uma libertação do autofechamento no próprio eu. Essa libertação tem como preço o sofrimento da Cruz”.

Conclusão

Simone Weil encarnou, com fidelidade, o conceito de filosofia como um modo de viver, e isto é claramente notável em seu interesse e participação pelas questões ético-sociais. A complexidade de sua obra deve-se pelo caráter fragmentário e assistemático de seus escritos. Entretanto, ainda que seja uma figura complexa, sua forma de compreender a realidade está, intimamente, ligada à sua experiência de vida.

Portanto, a visão filosófica de Weil foi marcada, profundamente, pelo fato de ter presenciado o sofrimento dos operários e dos participantes das guerras. Por isso, o sofrimento, e de forma máxima o *malheur*, são sublinhados por ela com tanta veemência.

Simone Weil remonta aos gregos antigos, mesmo com seu caráter fragmentário, pois por mais que tenha incorporado à sua filosofia diversos componentes da experiência, nunca deixou de considerar a verdade como algo a ser buscado a todo custo. O seu envolvimento nas questões sociais são, antes de tudo, uma busca pela verdade, que para ela, vale todo o preço a ser pago.

Com o passar do tempo, reconheceu Cristo como a verdade que tanto procurava, e não somente isso, mas como *logos*, para o qual toda a filosofia se impulsionava. Certamente, o Cristo de Weil está mais abordado na ótica da cruz do que diretamente da ressurreição, não porque ela omitia este fato, mas sim porque a cruz é um componente místico-filosófico, que se encaixa na sua *práxis* de modo latente.

Faleceu sem o batismo (MARTINS, 2013), mas através do seu contato com os mais sofrendores e marginalizados de seu tempo, teve uma experiência mística que a conduziu a Deus (CANTALAMESSA, 2003).

A compaixão sobrenatural para Weil é muito mais do que uma opção dos místicos, mas uma obrigação. Sente-se obrigada, depois de ter experimentado a cruz, a tocar na dor do infeliz, permitindo-se ser movida pela graça divina e instrumento do amor de Deus.

Referências

- ARCHÉ. In: ABBAGNANO, Nicolla. *Dicionário de filosofia*. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1210 p.
- BUENO, Denis Andre Bez; VALLE, Bortolo. *Simone Weil: ser e sofrimento*. Curitiba: Appris, 2019. 147 p.

CANTALAMESSA, Raniero. *A pobreza*. Tradução Maurício Ruffier (SJ). 3. ed. São Paulo: Loyola, 2003. 92 p.

DI NICOLA, Giulia Paula; BINGERMAN, Maria Clara Luccetti (orgs.). *Simone Weil: ação e contemplação*. Bauru: Edusc, 2005. 257 p.

MARTINS, Alexandre Andrade. *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2013. 292 p.

METAFILOSOFIA. In: ABBAGNANO, Nicolla. *Dicionário de filosofia*. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1210 p.

PAIXÃO. In: _____. *Dicionário de filosofia*. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1210 p.

PANENTEÍSMO. In: _____. *Dicionário de filosofia*. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1210 p.

RATZINGER, Joseph. *Homilias sobre os santos*. São Paulo: Quadrante, 2007.

_____. *A infância de Jesus*. São Paulo: Planeta, 2012.

REALE, Giovanni. *O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais*. Tradução Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 1999. 260 p.

WEIL, Simone. *Carta a um religioso*. Tradução Monica Stahel. Petrópolis: Vozes, 2016. 56 p.

_____. *Espera de Deus*. Tradução Karin Andrea de Guise. Petrópolis: Vozes, 2019. 205 p.

Artigo recebido em 09/06/2020 e aprovado para publicação em 17/06/2020

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v19i37-2020-6>

Como citar:

SILVA, Robson de Oliveira; LOPES, Thobias Costa. A compaixão pelos infelizes: uma filosofia weiliana sobre a misericórdia como elemento ético e místico. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 37, p. 99-114, jan./jun. 2020. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

Direito à Cidade versus Austeridade Neoliberal

Right to the City versus Neoliberal Austerity

HUMBERTO MACHADO LIMA JUNIOR*

Resumo: Neste artigo investigaremos a trajetória da construção do conceito de Direito à Cidade adotado pelos movimentos contrários à austeridade neoliberal (posteriores à crise mundial de 2008) na construção de seu projeto político. Tal projeto é marcado pelo objetivo de superação das formas de acumulação de capital no planejamento urbano através da democratização do acesso aos bens e serviços públicos que a cidade tem a oferecer. Na trajetória de formação deste conceito, será analisado o conceito de espaço nas teorias sociológicas de George Simmel e da Escola de Chicago e como esses estudos foram assimilados à definição marxista de Direito à Cidade formulada pelo filósofo Henri Lefebvre e ressignificada por seus críticos.

Palavras-chave: Espaço urbano. Democracia. Capitalismo. Movimentos sociais.

Abstract: In this article we will investigate the trajectory of the construction of the concept of the Right to the City adopted by movements against neoliberal austerity (after the 2008 world crisis) in the construction of their political project. Such project is marked by the aim to overcome the forms of capital accumulation in urban planning by democratizing access to public goods and services that the city has to offer. In the trajectory of the formation of this concept, the concept of space will be analysed in the sociological theories of George Simmel and of the Chicago School and how these studies were assimilated by the Marxist definition of Right to the City formulated by the philosopher Henri Lefebvre and reframed by his critics.

Keywords: Urban space. Democracy. Capitalism. Social movements.

* Humberto Machado Lima Junior é Doutor em Sociologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Pesquisador Visitante do Instituto de Tecnologia e Sociedade do Rio (ITS Rio) e Professor de SciencesPo-Paris Printemps 2018/2019. Contato: humbertoplatao@bol.com.br

1 A construção do conceito de Direito à Cidade

Henry Lefebvre adotou, na elaboração do seu conceito de Direito à Cidade, elementos da releitura de Robert Park e Louis Wirth, da teoria de George Simmel sobre o espaço urbano (VELHO, 1967). Simmel, consagrado como um dos fundadores da sociologia alemã, foi o precursor da epistemologia sobre a definição do objeto, da metodologia e dos temas próprios à sociologia, que adquiriu notoriedade através da publicação de *Soziologie*, em 1908 (FERNANDES ANTUNES, 2014).

Em *A metrópole e a Vida do Espírito* (1903), Simmel desenvolve o argumento de que a secularização e a especialização do trabalho e das funções sociais, produzidas pela modernidade desconectaram, progressivamente, o sujeito em relação ao Estado, à religião, à moralidade e à economia. Esta atomização, por meio da especialização funcional, criou mecanismos sociotecnológicos de controle e uniformização, que desagregam a individualidade e a vida privada. Ao longo do desenraizamento do sujeito, provocado pela vida na metrópole, a vida mental seria o recurso subjetivo de enfrentamento da coerção social imposta pelas instituições modernas (VELHO, 1967).

A reação aos fenômenos metropolitanos é transferida àquele órgão que é menos sensível e bastante afastado da zona mais profunda da personalidade. A intelectualidade, assim, se destina a preservar a vida subjetiva contra o poder avassalador da vida metropolitana. E a intelectualidade se ramifica em muitas direções e se integra com numerosos fenômenos discretos. (SIMMEL, 1903/1979, p. 12)

Sob tais aspectos, a vida na metrópole seria marcada, por um lado, pela luta do sujeito, através da intelectualidade, em preservar sua autonomia e sua individualidade, em contraposição à ação coercitiva das instituições modernas de invasão da vida privada. Por outro lado, pela acomodação da personalidade, nos ajustamentos às forças externas.

Ao contrário do campo e das pequenas cidades, espaços nos quais prevalece a lógica da individualidade, a metrópole transforma os indivíduos em números, substituindo a lógica da individualidade pela lógica da quantificação, e pauta a produção do espaço por um padrão de mercado notado pelo anonimato. O anonimato e a impessoalidade livram as relações sociais e econômicas do constrangimento das regulações morais. Deste modo, a atividade intelectual passaria a seguir um procedimento calculista mercantil.

A formação de organizações de defesa de interesses de grupos sociais, nas grandes cidades (partidos políticos, sindicatos, governos, etc.), constituiria uma forma de materialização das estratégias intelectuais de enfrentamento das coerções externas. Porém, a criação de regras e burocracia internas concorrem para o esmagamento da individualidade.

Em *Sociologia do Espaço* (1903), Simmel elaborou uma ideia de espaço urbano como processo dialético, no qual os indivíduos constroem, de modo relacional, o espaço social em que operam, ao mesmo passo em que são construídos por ele. Nesta obra, são analisadas quatro características-chaves do espaço em relação à socialização: a) a exclusividade do espaço; b) as divisões e os limites do espaço; c) a noção de conteúdo fixo; e d) a proximidade e a distância proporcionadas pelo espaço (FORTUNA, 2009).

A singularidade do espaço fundamenta-se no raciocínio de que, do mesmo modo que só há um único espaço geral, do qual todos os espaços individuais são pedaços, cada parte possuiria uma singularidade, para a qual quase não existiria analogia. Cada espaço possuiria sua própria geografia e cultura, que se relacionariam, entre si, dicotomicamente, de forma harmoniosa e conflitiva, de modo a gerar sua própria exclusividade. A relação entre o indivíduo e o espaço teria um papel complementar, na constituição da singularidade do espaço, na medida em que, além das características físicas, o que conferiria a unicidade do espaço é a sua relação com os indivíduos que operam dentro dele.

As fronteiras do espaço corresponderiam a instâncias psicológicas, uma vez que se constituem no nível da consciência. Do mesmo modo, corresponderiam a instâncias sociológicas, por serem definidas a partir de relações subjetivas.

O princípio idealista de que o espaço é a nossa representação – ou melhor, de que ele se origina de nossa atividade sintética, através da qual damos forma ao material sensitivo – se especializa aqui de tal modo, que a figuração espacial que denominamos limite é uma função sociológica. Evidentemente, uma vez que o limite tenha se tornado uma formação espacial-sensorial, que inscrevemos na natureza, independentemente de seu sentido sociológico-prático, isso exerce um forte efeito retroativo sobre a consciência da relação entre as partes. (SIMMEL, 1903/2013, p. 81)

A terceira característica do espaço refere-se à sua capacidade de determinação de conteúdos fixos. Segundo essa característica, a estrutura de um

determinado espaço é o reflexo do grau de fixação dentro das suas fronteiras, dos grupos ou dos elementos individuais, que lhe são constitutivos, assim como do grau de fixação interna dos objetos essenciais de seu interesse. A fixação interna desse conjunto de indivíduos, grupos ou elementos constitutivos, entendidos enquanto conteúdos, exerce uma função fundamental para o processo de socialização, na medida em que constituem instituições sociais, com as quais os grupos, indivíduos e elementos constitutivos do espaço se relacionam e, em torno das quais, estabelecem uma ordem social, na qual orbitam (SIMMEL, 1903/2013, p. 87).

A quarta característica reporta-se à capacidade da variação entre proximidade e distância interpessoais, para dar forma e sentido às interações sociais. Ou seja, proximidade e distância não apenas teriam as funções de catalisador ou obstáculo, aos diversos tipos de interação social, mas poderiam alterar, qualitativamente, a natureza de tais interações. Neste raciocínio, a distância é entendida não apenas na sua dimensão física, mas também cognitiva, temporal e ontológica. Para Simmel, distância e proximidade são categorias instáveis, que variam conforme a evolução do espaço. Proximidade e distância perpassam as demais características do espaço, refletindo-se na potencialização dos seus princípios.

Ao comparar as duas obras de Simmel, observa-se a convergência, para a ideia da metrópole como espaço, cuja ordem social é ressignificada pela evolução do capitalismo. Por outro lado, destaca-se a visão do espaço urbano como um constructo dialético, a partir da relação entre os indivíduos. Ambas as proposições são assimiladas como fundamentos, por Lefebvre, na formulação da sua teoria sobre o direito à cidade (FORTUNA, 2009).

Em outro aspecto, verifica-se um paralelismo entre a noção de desenraizamento e desagregação da individualidade, pela especialização do trabalho, tal como é apresentada por Simmel, e conceito de alienação, em Marx. Na dicotomia que faz entre o campo e a cidade, sob a lógica do desenvolvimento capitalista, em *A Metrópole e a Vida do Espírito*, Simmel argumenta que o campo é marcado pela menor divisão do trabalho, ao passo que na cidade capitalista os indivíduos apresentam maior especialização funcional, o que causa o seu desenraizamento e a mercantilização das relações sociais (CARVALHO e MODESTO, 2007).

[...] à medida que o grupo cresce, especialmente, em significado e conteúdo de vida – na mesma medida, a unidade direta, interna do grupo se afrouxa e a rigidez da demarcação original contra os outros é amaciada através das

relações e conexões mútuas. Ao mesmo tempo, o indivíduo ganha liberdade de movimento, muito para além da primeira delimitação ciumenta. O indivíduo também adquire uma individualidade específica para a qual a divisão de trabalho no grupo aumentado dá tanto ocasião quanto necessidade. (SIMMEL, 1979, p. 19).

De modo análogo, no volume 1 de *O Capital*, a alienação do trabalho é entendida como processo, pelo qual o trabalhador é dissociado da forma de trabalho livre, na qual é dono de si próprio e daquilo que produz, como resultante de sua atividade criadora, e conduzido a uma forma de trabalho na qual não é dono de seu tempo nem dos bens que produz, cuja destinação também não lhe pertence (CARVALHO e MODESTO, 2007).

Essa proximidade teórica torna-se mais visível, sobretudo, se comparamos outras obras de Simmel, como *A Filosofia do Dinheiro* (1900/1990) e *O conceito e a tragédia da cultura* (1911), em relação a *O Capital* (1867/2013) e a *Manuscritos Econômico Filosóficos* (1932/2004), de Karl Marx. Na comparação, envolvendo as demais publicações, surge de maneira nítida a analogia teórica entre Simmel e Marx quanto ao conceito de fetichismo da mercadoria. (CARVALHO e MODESTO, 2007)

Marx, no volume 1 de *O Capital*, acrescenta, ao estudo sistemático sobre a apropriação do solo urbano pelo capital, a noção de segregação do espaço urbano por classe social. Do mesmo modo, aplica seu conceito de acumulação de capital para interpretar a ordenação do espaço urbano:

Já a situação habitacional é fácil de entender. Qualquer observador desprevenido percebe que, quanto maior a centralização dos meios de produção, tanto maior o amontoamento correspondente de trabalhadores no mesmo espaço e, portanto, quanto mais rápida a acumulação capitalista, tanto mais miseráveis as habitações dos trabalhadores. Os 'melhoramentos' urbanos que acompanham o progresso da riqueza, a demolição de quarteirões mal construídos, a construção de palácios para bancos, lojas, etc., o alargamento de ruas para o tráfego comercial e para as carruagens de luxo, o estabelecimento de linhas para bondes, etc., desalojam evidentemente os pobres, expulsando-os para refúgios cada vez piores e mais abarrotados de gente. (MARX, 1988, livro 1, vol. II, p. 764)

A segregação espacial, segundo a posição nas relações produtivas e a reprodução da lógica de acumulação do capital, no espaço urbano, conduzem a um

sistema de valorização de determinadas áreas, que implica um investimento diferenciado em melhorias, infraestrutura e distribuição de serviços públicos (como fornecimento de água, energia, instalação de hospitais e escolas, coleta de lixo, etc.) que inflaciona o valor inicial de tais áreas. Desse modo, a população mais pobre é afastada para bairros periféricos, precarizados, e distantes dos postos de trabalho e dos serviços públicos. Tal sistema segue um decurso de sobreposição do valor de troca do espaço urbano sobre seu valor de uso, e impulsiona a especulação imobiliária.

É difícil encontrar uma casa em Londres que não esteja cercada por um sem número de corretores. O preço da terra em Londres é sempre mais elevado em relação à renda anual, pois todo comprador especula com a possibilidade de se desfazer da propriedade mais cedo ou mais tarde por um preço de expropriação fixado por um júri ou de ganhar uma valorização extraordinária com a proximidade de qualquer grande empreendimento. Em consequência disso, há um comércio regular de compra de contratos de locação prestes a expirar”. (MARX, 1988, livro 1, vol. II, p. 766)

A perspectiva teórica, elaborada por Simmel, transferia o enfoque analítico da sociabilidade dos indivíduos, constituídos para a ordem social construída de maneira relacional, a partir do encontro público. Tal perspectiva foi herdada pela Escola de Chicago, que a incorporou ao funcionalismo durkheimiano. O surgimento da Escola de Chicago, na década de 1910 – a qual constituiu a sociologia urbana como área de estudos especializados – teve uma relação direta com o acelerado desenvolvimento industrial das metrópoles do meio oeste norte-americano, no início do século XX. Suas pesquisas focavam nos fenômenos sociais urbanos decorrentes da rápida industrialização, entendidos como “patologias sociais,” que prejudicavam o funcionamento da cidade enquanto organismo social, tendo como perspectiva o desenvolvimento do capitalismo. Entre os referidos fenômenos, pode-se mencionar: o crescimento da criminalidade e da delinquência juvenil, o surgimento de gangues de marginais, o crescimento dos bolsões de pobreza e do desemprego, a imigração e a formação de comunidades segregadas (guetos) (VELHO, 1967).

Em consonância com a tradição teórica inaugurada por Simmel, o principal expoente da geração fundacional da Escola de Chicago, Robert Ezra Park, no artigo *A Cidade: Sugestões para a Investigação do Comportamento*

Humano no Meio Urbano (1916), define a cidade como um produto da natureza humana, um amálgama de costumes, valores, sentimentos e atitudes, transmitidos pela tradição.

A cidade é um estado de espírito, um corpo de costumes e tradições e dos sentimentos e atitudes organizado, inerentes a esses costumes transmitidos por tradição. Em outras palavras, a cidade não é um mero mecanismo físico e uma construção artificial. Está envolvida em processos vitais das pessoas que a compõem; é um produto da natureza, e particularmente da natureza humana (PARK, 1979, p. 26).

Na medida em que é uma fusão de costumes e sentidos, transmitidos pela tradição, a cidade é, por conseguinte, uma unidade geradora de cultura. Por outro lado, a cidade, além de configurar-se como uma unidade geográfica e ecológica, é sobretudo uma unidade econômica, cuja organização baseia-se na divisão social do trabalho.

A multiplicação de ocupações e profissões dentro dos limites da população urbana é um dos mais notáveis e menos entendidos aspectos da vida cidadina moderna. Sob este ponto de vista podemos, se quisermos, pensar na cidade, vale dizer, o lugar e a gente, com todos os dispositivos de administração e maquinaria que compreendem, como sendo organicamente relacionada; uma espécie de mecanismo psicofísico no qual e através do qual os interesses políticos e particulares encontram expressão não só coletiva, mas também incorporada (PARK, 1916/1967, p. 26).

A partir da percepção da cidade como um constructo dos processos vitais dos indivíduos que a compõem, e de que a multiplicação funcional remete a uma organização espacial, Park conclui que a locomoção urbana tem um papel central para a autorrealização da cidade, enquanto uma criação relacional. Este argumento foi, posteriormente, assimilado por Henri Lefebvre, na sua formulação da teoria do direito à cidade.

Transporte e comunicação, linhas de bonde e telefones, jornais e publicidade, construções de aço e elevadores - na verdade, todas as coisas que tendem a ocasionar a um mesmo tempo maior mobilidade e maior concentração de populações urbanas - são fatores primários na organização ecológica (PARK, 1979, p. 30).

O estudo sistematizado e especializado dos fenômenos urbanos, realizado pela primeira geração da Escola de Chicago, adquire novos horizontes analíticos, com a contribuição de Louis Wirth, figura notável da geração subsequente, que introduz elementos teóricos da sociologia alemã, sobretudo provenientes das obras de Simmel e Weber.

Em continuação à correlação entre capitalismo e organização da cidade, Max Weber, no ensaio *A Cidade* (1947/1966), dedica-se à compreensão da formação da cidade moderna ocidental como parte de um projeto maior, o qual corresponde ao estudo da origem e do desenvolvimento do capitalismo.

Neste sentido, a cidade configura-se como pré-condição do capitalismo, na medida em que é necessária para a existência do mesmo, ao mesmo passo em que o desenvolvimento do capitalismo intensifica o crescimento das cidades que tornam-se, portanto, o seu resultado. As cidades, enquanto comunidades com alto grau de autonomia – fosse no plano objetivo, com quadro administrativo burocrático, mercado, exército e código legislativo, fosse no plano subjetivo, com a adoção do princípio de lealdade entre seus partícipes – teriam um papel fundamental para a consolidação e reprodução do sistema capitalista. Todavia, ao incorporar-se à formação dos Estados Nacionais, a cidade abre mão de sua autonomia e perde a capacidade de se autoexplicar, mantendo, porém sua função de reprodução da lógica capitalista (VELHO, 1967).

Por outro lado, a tipologia de cidades efetuada por Weber, no referido ensaio, interage de modo complementar com a teoria sobre os tipos de dominação, elaborada em *Economia e Sociedade* (1922/2009). Como cada tipo de cidade define a sua estrutura, de modo a refletir e consolidar o tipo de relação de poder sob o qual se estabelece, a cidade moderna organiza-se social e politicamente, em um conjunto de aparatos burocráticos racionais legais, que constituam a estrutura política do liberalismo econômico.

Em seu artigo mais influente, *O Urbanismo como Modo de Vida* (1938/1967), Wirth define a cidade como um núcleo denso e permanente, de indivíduos socialmente heterogêneos. Segundo sua perspectiva, a conformação da cidade demandaria, necessariamente, o crescimento progressivo da especialização funcional e da fragmentação de papéis sociais, que resultariam no isolamento dos indivíduos, no anonimato e na sobreposição dos laços secundários, em relação aos primários. Assim, haveria o enfraquecimento de antigos laços sociais, como os que existiam no campo e nas pequenas cidades e que eram fundamentados na origem comum e no conhecimento pessoal dos

seus habitantes. As relações sociais seriam mais tênues e transitórias, com fins instrumentais propiciando o arrefecimento da competição entre os indivíduos. Nesse contexto, o corpo denso, anônimo, plural, heterogêneo da cidade constituiria uma subjetividade metropolitana, sobre a subjetividade individual. (VELHO, 1967)

No argumento de Wirth está, nitidamente, expressa a subjacência das ideias de Simmel, sobre o desenraizamento do sujeito, pela especialização funcional moderna e sobre a vida citadina, como a luta pela preservação da autonomia e da individualidade, face à coerção das instituições modernas sobre a vida privada. Entretanto, o tratamento dado por Wirth ao desenraizamento, à heterogeneidade e ao anonimato, advindos da divisão social do trabalho, através das categorias de integração e desintegração social, refletem a influência do funcionalismo durkheimiano, herdado de Robert Park, sobretudo por manipular as referidas categorias a partir do conceito de *anomia* (FERNANDES ANTUNES, 2014).

O superficialismo, o anonimato, e o caráter transitório das relações urbano-sociais explicam, também, a sofisticação e a racionalidade geralmente atribuídas ao habitante da cidade. Nossos conhecidos têm a tendência de manter uma relação de utilidade para nós, no sentido de que o papel que cada um desempenha em nossa vida é, sobejamente, encarado como um meio para alcançar os fins desejados. Embora, portanto, o indivíduo ganhe, por um lado, certo grau de emancipação ou liberdade de controles pessoais e emocionais de grupos íntimos, perde, por outro lado, a espontânea autoexpressão, a moral, e o senso de participação, implícitos na vida numa sociedade integrada. Isso constitui essencialmente o estado de anomie ou de vazio social a que se refere Durkheim ao tentar explicar as várias formas de desorganização em sociedade tecnológica (WIRTH, 1938, 1967, p. 100).

Wirth compartilha com Simmel a ideia da cidade como um espaço de embate entre forças contraditórias, marcado pela luta em defesa da liberdade e da autonomia, perante a imposição pela vinculação a grupos sociais heterogêneos. O desenraizamento e a fragmentação subjetiva criam obstáculos para a defesa da liberdade e da autonomia, por parte dos indivíduos, bem como para a participação nos assuntos da vida coletiva. Tais obstáculos geram a necessidade de associação espontânea, por parte dos indivíduos, para defender seus interesses. Contudo, tais interesses são flexibilizados e pluralizados pela fragmentação da especialização funcional moderna.

O tratamento funcionalista empiricista, dado pela Escola de Chicago ao espaço urbano, sofreu críticas da Escola Marxista francesa, a partir dos anos 1960. Segundo os sociólogos franceses, que promoveram uma renovação teórica designada “nova sociologia urbana”, os pesquisadores paradigmáticos de Chicago não dariam conta de analisar como se operam os processos de segregação sócio-espacial, provocados pela lógica interna do capital (COELHO DE SOUZA, 2005).

Dentre os principais pensadores da reformulação da sociologia urbana, na França dos anos 1960, que reintroduziram o trabalho e a posição nas relações produtivas, como chaves interpretativas fundamentais, para analisar a questão urbana, destaca-se o filósofo e sociólogo Henry Lefebvre. *O Direito à Cidade* (LEFEBVRE, 1968) é a obra que marca essa renovação na sociologia urbana da resgatada visão crítica do urbano de Marx e Engels. Nela, Lefebvre propõe que o espaço urbano pode ser analisado através da dialética marxista, notadamente, por meio da relação entre estrutura (o desenvolvimento do capitalismo industrial) e superestrutura (a construção da sociedade e da cultura urbanas), tendo em vista que a superestrutura se fundamenta na estrutura e tem o sentido de lhe dar sustentação. Por conseguinte, o capitalismo converte o espaço urbano em mercadoria e o subjeta à lógica da propriedade privada e do mercado, sobrepondo seu valor de troca ao valor de uso, e criando um processo constante de revalorização especulativa e segregação espacial, por classe social.

Em diálogo com o quadro teórico marxista de estrutura X superestrutura, Lefebvre observa uma relação de interdependência direta, entre mobilidade urbana e modo de produção capitalista, o que desloca a mobilidade urbana e o espaço social no capitalismo, da posição de superestrutura (aproximando-os da posição de estrutura), e lhes confere centralidade, para a reprodução do sistema capitalista e para a organização da ordem social. A construção da utopia de um espaço urbano acessível a todos, igualmente, controlada pela razão dialética, passa, necessariamente, pela transformação da estrutura social, ou seja, do seu modo produtivo. O referido deslocamento do espaço urbano, no capitalismo da dicotomia entre estrutura e superestrutura, pode ser bem observado em *A Produção do Espaço* (1974/2013):

... na estrita tradição marxista, o espaço social podia ser considerado uma superestrutura. Um resultado tanto das forças produtivas como das estruturas, das relações de propriedade, entre outras. Ora, o espaço entra nas forças

produtivas, na divisão do trabalho; ele tem relações com a propriedade, isso é claro. Com as trocas, com as instituições, a cultura, o saber. Ele se vende e se compra; ele tem valor de troca e valor de uso. Portanto, ele não se situa em tal ou tal dos “níveis”, dos “planos”, classicamente distinguidos e hierarquizados. O conceito de espaço (social) e o próprio espaço escapam, portanto, à classificação base-estrutura-superestrutura (LEFEBVRE, 1974, 2013, p. 125).

Lefebvre herdou de Simmel e da Escola de Chicago a noção do espaço urbano como uma construção social, fruto das práticas e das decisões políticas estabelecidas dialeticamente. O espaço das cidades não pode ser entendido como instituição monolítica e inalterável, mas enquanto resultado de negociação social. A ênfase de seu pensamento científico filosófico está no poder de agência dos sujeitos organizados coletivamente – premissa que o coloca em antagonismo teórico à preponderância da superestrutura sobre a estrutura, que observa-se em Manuel Castells (discípulo e integrante da Escola Marxista Francesa) em *A questão urbana*, no que tange à sua visão do papel dos movimentos sociais como reivindicadores de um Estado regulador, com poder para fazer a revolução urbana (COELHO DE SOUZA, 2005).

A luta pelo direito à cidade corresponde à ação coletiva política e cultural, de caráter direto, em ocupações do espaço público, por parte da população organizada pelo acesso equânime aos bens sociais que a cidade tem a oferecer. Mais do que isso, envolve a democratização da mobilidade urbana, que permite uma equiparação na capacidade de organização política da população, no que diz respeito a garantir a plena capacidade de organização e ação política da classe operária, legítimo vértice da reforma urbana. Lefebvre adota os conceitos marxistas de classe, em si e classe para si, na identificação do sujeito capacitado a reverter a lógica capitalista do espaço urbano.

Em si mesma reformista, a estratégia de renovação urbana torna-se forçosamente revolucionária, não pela força das coisas, mas contra as coisas estabelecidas. A estratégia urbana fundada sobre a ciência da cidade tem necessidade de um suporte social e de forças políticas para se tornar atuante. Ela não atua por si própria. Ela não pode deixar de se apoiar na presença e na ação da classe operária, a única capaz de pôr fim a uma segregação dirigida essencialmente contra si. Só essa classe, enquanto classe, pode decisivamente contribuir para a reconstrução da centralidade destruída pela estratégia de segregação e reencontrada na forma ameaçadora dos “centros de decisão” (LEFEBVRE, 1968/2012, p. 115).

O espaço urbano em Castells é entendido como relações de lutas sociais pela concentração e distribuição dos meios de consumo coletivo. Neste sentido, a relação entre o sujeito e o espaço urbano passa a configurar uma relação de consumo coletivo, controlada pelo Estado, uma vez que o capitalismo transforma o espaço em mercadoria. Portanto, a ação coletiva e as lutas sociais reivindicam a regulação estatal de contemplação das demandas sociais (COELHO DE SOUZA, 2005).

Em *A questão urbana* (1972), Castells procura elaborar uma teoria marxista e científica da urbanização, que se distancia da teoria de Henri Lefebvre, formulada em *O Direito à Cidade*. No livro de Castells, o espaço urbano é apresentado como processo de reprodução social da força de trabalho. A cidade é analisada como esfera de consumo coletivo – em distinção aos espaços de produção, propriamente ditos. Assim, o antagonismo não é mais entre capital e trabalho, mas entre trabalhadores (em sua ação coletiva) e Estado (em sua ideologia planificadora), na definição do patamar de reprodução social da força de trabalho ou, noutros termos, do nível de salário indireto promovido pelos serviços públicos.

O consumo coletivo em que consiste o espaço urbano não se realiza econômica e socialmente, pela livre ação do mercado, mas através das políticas públicas implementadas pelo Estado. Na medida em que o consumo coletivo não tem como ser suprido, exclusivamente, pelo mercado e exige uma intervenção estruturalmente necessária do Estado, este se incumbem de fornecer os meios essenciais de reprodução da força de trabalho: saúde, educação, habitação, equipamentos coletivos etc. Desse modo, o Estado converte-se no planejador do processo geral de consumo. Para Castells, portanto, o urbano pode ser compreendido não como o lugar da produção, mas da reprodução social, incumbido da oferta de serviços públicos e das ações de integração social e da repressão (ARANTES, 2009).

David Harvey faz uma releitura da noção lefebvriana de direito à cidade, agregando ao materialismo histórico uma perspectiva cultural. De acordo com tal releitura (exposta nos artigos e notas do MPL), o direito à cidade envolveria o acesso às condições de realização plena das liberdades humanas, entendidas não na acepção do individualismo liberal, mas enquanto liberdade para recriar o espaço urbano, conferindo-lhe novos sentidos (HARVEY, 2013).

Em *A Liberdade da Cidade* (2009), Harvey argumenta que a realização da concepção lefebvriana de cidade, enquanto constructo relacional, definido

pela cotidianidade, incorre no propósito marxista de romper com a segregação espacial baseada na materialização da acumulação de capital, no espaço urbano e no antagonismo entre classes. Neste sentido, a consumação da cidade lefebvriana implica, igualmente, a apropriação do espaço urbano, de modo a dar-lhe um uso que envolva experiências comunitárias, que tornem possível a sua reinvenção, a partir dos impulsos criativos gerados pelas próprias dinâmicas de interação subjetivas. Harvey apresenta a sua leitura da definição lefebvriana de direito à cidade, nos seguintes termos:

O direito à cidade é muito mais que a liberdade individual de ter acesso aos recursos urbanos: é um direito de mudar a nós mesmos, mudando a cidade. Além disso, é um direito coletivo, e não individual, já que essa transformação depende do exercício de um poder coletivo, para remodelar os processos de urbanização. A liberdade de fazer e refazer as nossas cidades, e a nós mesmos, é, a meu ver, um dos nossos direitos humanos mais preciosos e ao mesmo tempo mais negligenciados” (HARVEY, 2009, p. 9).

2 A apropriação da luta pelo Direito à Cidade pelos movimentos contrários à austeridade neoliberal

A perspectiva marxista de Direito à Cidade elaborada por Lefebvre e seus críticos, a partir dos estudos sobre Espaço de Simmel e da Escola de Chicago, está na base do projeto político e das estratégias de ação política dos movimentos contrários à austeridade neoliberal, posteriores à crise mundial de 2008. A crise financeira de 2008, nos EUA, que teve reflexos na crise financeira na Europa, em 2010, gerou mudanças estruturais no capitalismo internacional, as quais repercutiram na atuação dos movimentos sociais e deram início a um novo ciclo de protestos. A dificuldade em retomar o crescimento produtivo (não superada pelo neoliberalismo) motivou a criação de inovações financeiras, como forma de estimular o consumo sem aumentar a produção. Tais inovações eram baseadas em linhas de cartão de crédito, hipotecas e tipos diversos de flexibilização de endividamento. (MOTA, 2013) Essas reformas configuraram um tipo de capitalismo, que tinha como fonte principal de lucro e mais valia, o crédito em si mesmo, ao mesmo passo em que era marcado por estagnação salarial e precarização das relações de trabalho. Este novo tipo de capitalismo foi denominado,

pelo sociólogo Zygmunt Bauman, capitalismo parasitário. Nesta fase do capitalismo, o endividamento permanente e a constante transferência de parte da renda dos trabalhadores para o sistema bancário, sob a forma de juros bancários, são elementos fundamentais para a manutenção da capacidade de autorreprodução do capitalismo (MOTA, 2013).

A precarização das relações de produção que marca o capitalismo parasitário – na definição de Bauman – ou capitalismo financeirizado – termo utilizado por Harvey (2011) para designar o mesmo fenômeno – é fruto da flexibilização econômica promovida pelo neoliberalismo e da destruição parcial do Estado de Bem Estar. Nas palavras da socióloga Maria da Glória Gohn:

“Precarizados” é a nova denominação dada aos cidadãos deste novo século, filhos de uma sociedade precária onde impera a desigualdade social e econômica, onde há perda de direitos sociais e políticos, exclusão de imigrantes etc. É um novo proletariado, do setor informal, trabalhando em empregos terceirizados, flexibilizados, sem garantias legais (GOHN, 2012, p. 24).

Do ponto de vista do regime democrático, as crises financeiras de 2008 e 2010 incorreram na crise de legitimidade dos partidos de esquerda (MOTA, 2013). Isto ocorreu porque tanto o governo democrata de Barack Obama, nos EUA, quanto os partidos socialistas e sociais democratas europeus, procuraram soluções para a crise, que tiveram maior efeito para sanear a crise dos bancos do que do conjunto da população. A perda de legitimidade dos partidos socialistas e sociais democratas, como antítese ao neoliberalismo, leva à polarização do debate político entre extrema direita e extrema esquerda e aproxima os movimentos antiglobais pós-crise de 2008 dos atores ligados à extrema esquerda e formas esquerdistas neopopulistas (GERBAUDO, 2017).

O ciclo de protestos pós-crise de 2008 agrega à oposição ao neoliberalismo global novas demandas, que se apresentaram após a financeirização do capitalismo global e a precarização das relações de trabalho em escala global. São exemplos desses movimentos, o Movimento 12 de Março ou Geração à Rasca, em Portugal, o Movimento 15 de março ou Movimento dos Indignados, na Espanha, o Occupy Wall Street, nos EUA, a NuitDebout, na França, e o Movimento Passe Livre no Brasil. O professor e pesquisador da Faculdade de

Economia da Universidade de Coimbra, José Soeiro, analisa a relação entre esses movimentos:

Nos Estados Unidos da América, a primeira convocatória online que daria origem ao movimento Occupy, que data de julho de 2011, incitava à ocupação de uma praça na baixa nova-iorquina, coração do capitalismo financeiro, perguntando “Are you ready for a Tahrir moment?”. Nas mobilizações europeias, a silenciada “revolução islandesa” servia como exemplo de resistência cidadã ao ataque do setor financeiro sobre os estados: “Menos Irlanda, mais Islândia”, podia ler-se em cartazes durante as mobilizações em Portugal. Em meados de fevereiro de 2012, em mais de uma dezena de países houve concentrações, cuja palavra de ordem era “Somos todos gregos”. (...) No verão de 2013, no Brasil, mobilizações de centenas de milhares de pessoas ocuparam as ruas das principais cidades. Iniciado pelo Movimento Passe Livre, que contestava o aumento do preço dos transportes públicos e reivindicava o direito à mobilidade no espaço urbano, o movimento foi o espaço de expressão de outras agendas relacionadas com a questão urbana – como a segregação espacial, a política dos megaeventos (no caso, em particular, os Jogos Olímpicos), as lógicas de gentrificação – ou com a crítica da representação política (SOEIRO, 2014, p. 60).

Tais movimentos têm em comum a oposição ao padrão de consumo imposto pelas grandes corporações do capitalismo global, o uso das mídias digitais, para organizar e dar sentido e coesão à ação coletiva, e a adoção de táticas legais de protesto, para evitar a criminalização do movimento (MOTA, 2013). O Occupy Wall Street difundiu, para os demais movimentos desse ciclo de protestos, dois sentidos fundamentais do uso das mídias digitais. O primeiro, de proteção dos militantes contra a repressão violenta por parte do Estado. A veiculação, em tempo real, das imagens da repressão policial violenta, através das redes sociais acompanhada da expressão *Whole world is watching*, tinha a função de coibir as investidas por parte do Estado de dissolver os protestos de modo violento. O segundo, de fortalecer a autoidentificação dos militantes, como sendo “o povo”, através da divulgação da expressão *We are the 99%*. Este percentual estimado do conjunto da população que não se beneficiou com a crise de 2008, em oposição ao 1% dos mais ricos, que lucraram com a crise e foram beneficiados com os investimentos do governo para solucionar a crise, remete à definição de povo pela negação. O povo é a unidade à qual é negado seja o poder decisório, sejam

os bens sociais, etc. (LACLAU, 2013). Neste sentido, tanto o *Occupy Wall Street* quanto os demais movimentos pós-crise de 2008 se identificam como legítimos representantes do povo (MOTA, 2013).

A plutocracia neoliberal e a crise de legitimidade nas democracias liberais ocidentais estão no cerne da origem de movimentos, como 15-M, na Espanha (cujo principal slogan é “eles não nos representam”), Geração à Rasca e *Nuit Debout*. Apesar de especificidades contextuais, tais movimentos se insurgem contra a sub-representação política das bases populares. No caso da *Nuit Debout*, o mote era a reforma trabalhista (nos moldes da austeridade neoliberal do governo europeu) imposta aos trabalhadores na França que, por não encontrarem meios de expressar sua inconformidade nos canais institucionais, ocuparam as principais praças do país em 2016 (THÉ e SORIANO, 2016). Do mesmo modo, o reconhecimento da desconexão entre os partidos políticos e os anseios populares motivou um ciclo de protestos espontâneos, organizados por cidadãos comuns, através da plataforma digital “Democracia Real Já!” a partir de 15 de maio de 2011 e que se estenderam por mais de cinquenta cidades espanholas e deram origem ao 15-M.

A crise de legitimidade do Estado, identificada pelos ativistas do 15-M, não se deve apenas ao aparelhamento do Estado pelos grupos econômicos internacionais, mas também à crise de representação dos partidos de esquerda e atores políticos de esquerda tradicionais (como os sindicatos). A crise de representação dos atores de esquerda se baseava, segundo os militantes, em uma estrutura marcada pela hierarquia formal e pela centralização, a qual gerava um distanciamento entre as elites de tais grupos de esquerda e suas bases, nos segmentos populares. Assim, os ativistas do 15-M, tal como os dos demais movimentos antiglobais pós-crise de 2008, buscam uma outra forma de representação política descentralizada, não hierárquica, que parta das bases. (GIRALDO, 2012).

Dentre as estratégias que compõem o repertório difundido pelo *Occupy Wall Street*, podemos ressaltar a ocupação e resignificação dos espaços públicos. Nesse item, se incluem os acampamentos nas praças e áreas públicas, que têm uma identificação simbólica com o poder do capital financeiro, de maneira que, durante o tempo da ocupação, aqueles espaços tenham um novo sentido, dado pela criação coletiva dos manifestantes. O espaço urbano, assim, é utilizado como instrumento de disputa simbólica tanto na

luta pelo direito à cidade, quanto na luta contra a globalização neoliberal (PICKERILL, 2012, p. 3). A estratégia de ocupação de espaços públicos, de maneira a dar-lhes novo significado a partir da criação espontânea dos militantes, é um outro ponto em comum entre o MPL e os demais movimentos antiglobais, sobretudo em comum com o *Occupy Wall Street*, que teve um papel fundamental na difusão da estratégia de ocupação dos espaços urbanos. Sobre esta característica do *Occupy Wall Street* e a relação deste movimento com o direito à cidade, assim escreveu a pesquisadora da University of Leicester, Jenny Pickerill:

Occupy Wall Street coloca a questão do espaço no centro de sua agenda: usando estratégias de obstrução espacial (marchar e acampar em lugares não autorizados), articulando o significado simbólico de espaços particulares e desafiando a privatização de nossas cidades e, portanto, a revitalização dos debates sobre “direito à cidade”. Em Londres, por exemplo, a tentativa fracassada de ocupar espaço dentro da milha quadrada da cidade facilitou a percepção pública de que o mundo corporativo financeiro não era apenas fora de limites para a maioria do ponto de vista econômico e social, mas também literalmente (PICKERILL, 2012, p. 2).

Em conformidade com a estratégia das ocupações, o movimento 15M se define no seu site oficial (<http://www.movimiento15m.org/>) como “um movimento não-partidário e não sindicalista, organizado em torno de assembleias descentralizadas, nos bairros das cidades em toda a Espanha”. O movimento surgiu em 15 de maio de 2011 e realizou sucessivas assembleias em praças públicas de toda a Espanha, porém as mais expressivas foram aquelas ocorridas na Plaza del Sol, em Madrid, as quais foram chamadas de Acampada Sol. Na Acampada Sol de 20 de maio de 2011, foi definido, por consenso, na percepção dos integrantes, o programa do 15M ([movimiento15m.org](http://www.movimiento15m.org), 27/07/2013).

Outro elemento difundido pelo *Occupy Wall Street* aos movimentos pós- crise de 2008 se refere a dar uma dimensão utópica à sua ação política, fazendo com que suas práticas de ocupação, em si, se tornem prefigurações de um novo modelo de sociedade. Nas ocupações, os acampamentos e assembleias populares procuram criar não apenas uma ordem social própria, com também uma ordem de poder própria, com procedimentos e critérios alternativos à democracia liberal reconhecida como aparelhada pelo capital financeiro (PICKERILL, 2012). Desse modo, as estratégias de ação e organização política,

experimentadas nas ocupações, não apenas acenam com um projeto de transformação da ordem social e política da qual se originam, como também se inclinam em transformar a si próprias na realização dessa transformação. Tais práticas assumem, portanto, uma dimensão utópica, na definição de Karl Mannheim (SOEIRO, 2014).

Conclusão

A noção de Direito à Cidade, defendida pelos movimentos contrários à austeridade neoliberal, subsequentes à crise mundial de 2008, parte do pressuposto de que a cidade, tanto na fase industrial, quanto na fase pós industrial do capitalismo, é a materialização dos antagonismos entre segmentos sociais e estabelece uma segregação espacial, causada pela reprodução da acumulação do capital no espaço urbano. Neste sentido, lutar pelo Direito à Cidade presume o rompimento da subjugação da cidade à lógica do capital, e a transformação desta em um espaço, em permanente reinvenção, a partir das dinâmicas de interação de seus indivíduos constitutivos, os quais são igualmente recriados a partir da própria interação, neste mesmo espaço. Deste modo, lutar pelo Direito à Cidade incorre na transformação da ordem vigente, na qual tal luta é planejada.

O projeto político destes movimentos de reinvenção do espaço urbano, pelo rompimento com a lógica capitalista, demonstra clara influência marxista, por outro lado, suas estratégias de ação e formas de organização política, baseadas na horizontalidade, na constituição de assembleias autônomas, nas quais as deliberações são adotadas por consenso, no apartidarismo e na independência, em relação ao estado, assinalam forte legado anarquista. Assim, tais movimentos apresentam uma produção discursiva marxista e um modelo de organização e ação anarquista.

Referências

ANDERSON, Perry. Balanço do Neoliberalismo. In : SADER, Emir & GENTILLY, Pablo (orgs) *Pós Neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. *Capitalismo Parasitário*. São Paulo: Ed. Zahar, 2010.

BELL, Daniel. *O Advento da Sociedade Pós-Industrial: uma tentativa de previsão social*. São Paulo: Cultrix, 1977.

BICUDO BÁRBARA, Lenin. *A vida e as formas da sociologia de Simmel*. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 26, n. 2, 2014.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. UNB, 1983.

BRINGEL, Breno; Echart, Enara. *Dez anos de Seattle, o movimento antiglobalização e a ação coletiva transnacional*. *Unisinos*. 46(1):28-36, janeiro/abril 2010.

CARVALHO, Rodrigo Chaves; MODESTO, Rodrigo Prado. Crítica e sentido na modernidade: Marx e Simmel. *Revista Eletrônica de Ciências Sociais*. Nov. 2007)

CASTELLS, M. (1972). *A questão urbana*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

CASTELLS, Manuel (org.). *Imperialismo y urbanizacion en América Latina*. Barcelona: Gustavo Gili, 1973.

CASTELLS, Manuel. *The City and the grassroots*. Univ. of California Press, 1983.

COELHO DE SOUZA, Perci. Uma crítica francesa acerca do espaço urbano. *Ser Social*. Brasília, Dez. 2005.

FERNANDES ANTUNES, Henrique. *O modo de vida urbano: pensando as metrópoles a partir das obras de George Simmel e Louis Wirth*. Ponto Urbe 15, 2014.

FORTUNA, Carlos (org). *Plural de Cidade: novos rumos léxicos*. Lisboa: Almedina, 2009.

FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 2006.

GERBAUDO, Paolo. *The Mask and the Flag*. Oxford: Oxford University Press. 2017.

_____. *Tweets and the Streets: Social Media and Contemporary Activism*. London: Pluto Press, 2012.

GIRALDO, Pedro Chaves. La movilización de los Indignados: una explicación socio-política. *Paideia*. n. 94, maio-agosto 2012.

GRAEBER, David. The New Anarchists. *New Left Review*. 13. January-February, 2002.

GURZA, Adrian; ISUNZA, Ernesto. *A trama da crítica democrática: da participação à representação e à accountability*. São Paulo: Lua Nova, 2011.

HABERMAS, J. The theory of communicative action. v.1. Reason and the rationalization of society. Boston: Beacon Press, 1984.

HARVEY, David. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2005.

_____. *Cidades Rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. The Right to the City. *New Left Review*. n. 53, 2008.

_____. A liberdade da cidade. *GEOUSP – Espaço e Tempo*. São Paulo. n. 26, 2009.

_____. *O enigma do capital: e as crises do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Os rebeldes na rua: o Partido de Wall Street encontra sua nêmesis. In: D. HARVEY; H. S. CARNEIRO; S. ZIZEK; J.A. PECHANSKY; G. ALVES; M. DAVIS; V. SAFATLE; T. ALI; I. WALLERSTEIN; E. TELES; E., 2008.

SADER. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo, 2012.

LACLAU, Ernesto. *A Razão Populista*. São Paulo: Ed. Três Estrelas, 2013.

_____. Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 2, v. 1, out. 1986.

LEFEBVRE, Henry. *A Revolução Urbana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 1970/1999.

_____. *Espaço e Política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1972/2008.

_____. *La Production de l'Espace*. Paris: Ed. Anthropos, 1974/2000.

_____. *O Direito à Cidade*. Lisboa: Ed. Letra Livre, 1968/2012.

LENIN, Wladimir. *Que Fazer?* São Paulo: Martins Fontes, 1902-2006.

MACIEL, David. Marx e a Comuna de Paris. *História Revista*. v.16, n. 2. UFG, 2011.

MANNHEIM, Karl (1929). *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1960.

MOTA, Leonardo de Araújo e. *Os movimentos sociais na crise financeira global: questões e polêmicas*. Unisinos. 49(3):288-296, setembro/dezembro 2013.

PARK, Robert Ezra. (1925) A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

PICKERILL, J. Why does occupy matter ? *Social Movements Studies*. v.11, 2012.

- PLEYERS, G. *Alter-globalization: becoming actors in the global age*. Cambridge, 2010.
- RIBEIRO ALVES, Luis Carlos. O homem e a alienação dos manuscritos econômico-filosóficos de 1844 de Marx. *Pólemos*, Brasília, v. 1, n. 2, dezembro 2012.
- SAFATLE, V. Amar uma ideia. In: D. HARVEY; H.S. CARNEIRO; S. ZIZEK; J.A. PECHANSKY; G. ALVES; M. DAVIS; V. SAFATLE; T. ALI; I. WALLERSTEIN; E. TELES; E. SADER, *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- SANTOS, Boaventura. *Pela mão de Alice*. O social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Portugal: ensaio contra a autoflagelação*. Coimbra: Almedina, 2011.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2009
- _____. *A urbanização brasileira*. 5. ed. São Paulo: Edusp, 2009.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Cidadania e Justiça: a política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1979.
- SANTOS JUNIOR, Orlando Alves dos. Urban common space, heterotopia and the right to the city: Reflections on the ideas of Henri Lefebvre and David Harvey. *Urbe. Revista Brasileira de Gestão Urbana*. v. 6, p. 146-157, 2014.
- SIMEL, Georg. (1903). Sociologia do Espaço. *Estudos Avançados* 27 (79), 2013.
- SINGER, Paul. *Um governo de esquerda para todos: Luiza Erundina na Prefeitura de São Paulo (1989-1992)*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- SOEIRO, José. *Da Geração à Rasca ao Que se lixe a Troika. Portugal no novo ciclo internacional de protesto*. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*. v. 28, 2014.
- THÉ, Nicole; SORIANO, G. Na primavera de 2016, um movimento inesperado: Nuit Debout (“De pé à noite”) em Paris. *Passa a Palavra*. 01- 09-2016. Disponível em: <http://passapalavra.info/2016/09/109138>
- VELHO, Otávio. *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- WEBER, Max. *The City*. London: The Free Press, 1966.
- _____. *Economia e Sociedade*. Brasília Ed. UNB, 2009.

WIRTH, Louis. (1938). O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

Artigo recebido em 03/06/2020 e aprovado para publicação em 18/06/2020

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v19i37-2020-7>

Como citar:

LIMA JUNIOR, Humberto Machado. Direito à Cidade versus Austeridade Neoliberal. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 37, p. 115-136, jan./jun. 2020. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

A Religião como causa da ciência experimental

Religion as Experimental Science Cause

MANUEL ROLPH DE VIVEIROS CABECEIRAS*

HIAGO MAIMONE DA SILVA REBELLO**

Resumo: A noção de que a religião é uma guia e uma impulsionadora para do progresso, é velha e já tem seus famosos defensores e defesas. Mircea Eliade e Christopher Dawson demonstraram as bases e justificativas que apontam que o fenômeno da religiosidade é algo organizador e detém uma crucial promoção de sentido para determinar o arranjo estável de uma sociedade e até mesmo o progresso existente na mesma – contudo, há de se perguntar se até mesmo o cerne gerador da ciência experimental, isto é, uma metodologia, também não foi causado por motivos e circunstâncias religiosas que moldavam a Europa no medievo central, onde Roger Bacon irá criar, gerir e batizar a ciência experimental.

Palavras-chave: Religião. Ciência Experimental. Medieval. Roger Bacon. Christopher Dawson.

Abstract: The notion that religion is a guide and a propelling force for the progress is old and has already its famous defenders and defenses. Mircea Eliade and Christopher Dawson demonstrated the bases and justifications which point that religious phenomenon organizes and promotes sense to determinate the stable disposition of a society and even the progress found in the same society – however, one has to ask if even the heartwood of the experimental science generator, which is a methodology, was not also caused by religious

* Manuel Rolph De Viveiros Cabeceiras é Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e professor de História na UFF. Contato: manuelrolphcabeceiras@id.uff.br

** Hiago Maimone da Silva Rebello é graduado e mestrando em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), especialista em História Medieval pela mesma universidade e articulista no Burke Instituto e no Instituto Liberal. Contato: hiagorebello27@gmail.com

reasons and circumstances which molded Europe in the central Middle Age, where Roger Bacon will create, generate and baptize the experimental science.

Keywords: Religion. Experimental Science. Medieval. Roger Bacon. Christopher Dawson.

“A partir do século XVII, o movimento científico moderno baseou-se em uma visão mecanicista da natureza, que considera o mundo como uma ordem material fechada movida por leis puramente mecânicas e matemáticas” (DAWSON, 2012, p. 249). É notável como, justo quando se poderia “duvidar se a religião havia despertado mais interesse na mente dos homens do que durante o século entre 1560 e 1660, a idade dos puritanos e dos jansenistas, de Boehme e de Crashaw, de Santa Teresa e de São Vicente de Paulo” (Ibid., p. 219-220), se vê a tradição científica iniciada na cultura helênica clássica desprender-se do aristotelismo. Mas não só, tendo sido desde muito aclimatada em solo cristão e nele a Ciência Moderna se desenvolver, as suas raízes espirituais são abandonadas e vem a fundamentar no século XVIII um deísmo “sombra do cristianismo, uma abstração mental da realidade de uma religião histórica sem vida independente” (Ibid., p. 224). Assiste-se então a secularização da cultura ocidental e a ascensão da “Religião da Ideia do Progresso” a impulsionar a Razão, a Ciência e a Civilização. De tal modo passam a ser associados tais fenômenos que nos custa a imaginar provir a Revolução Científica do Seiscentos de um ambiente cristão Pós-Reforma, como Christopher Dawson nos chama a atenção. O que se propõe a seguir é não apenas ter em mente, sem desconsiderar as fundações materiais da cultura, essa importância primordial da religião: “o poder vital e criativo por trás de toda cultura é espiritual” (Ibid., p. 275); “uma cultura é essencialmente uma comunidade espiritual, ela transcende as ordens econômicas e políticas” (Ibid., p. 276) e, em particular, do cristianismo como fator cultural na promoção humana: “somente ele [ao ingressar na história através da Encarnação e Ressurreição do Verbo de Deus] pode encontrar uma solução ao paradoxo da inerência da eternidade no tempo e do absoluto no finito que não esvazia a vida humana e o mundo material de sua significação e de seu valor religiosos” (Ibid., p. 272). É nosso objetivo, diferente dos anos de 1560 a 1660, marcados pela dinâmica do conflito político-religioso a cindir a Cristandade, através do resgate da metodologia científica desenvolvida no século XIII por Roger Bacon, o Doctor Mirabilis,

oferecer também à reflexão uma obra gestada em uma época na qual a religião era o princípio da unidade social (Ibid., p. 220).

A tese que pretende ligar o fenômeno religioso ao progresso de conhecimentos naturais, dentro da História, e isso desde seu aspecto mais primordial, já possui mais de cem anos de idade. Christopher Dawson, em seu *Progresso e Religião*, demonstra claramente, como esta última deu impulso para o desenvolvimento humano, durante toda sua história. De xamãs, a recolher e interpretar informações do mundo a sua volta, como os elementos das plantas, até mesmo a categorização de informações basilares, para o entendimento do cosmos, dando identidade e sentido aos movimentos da natureza, como os raios, a chuva, as ventanias e maremotos, até a organização social, para sua melhor funcionalidade, a crença religiosa desempenhou um papel crucial (DAWSON, 2012, p. 141-151).

Dawson mostrou como essa significação do mundo possibilitou o entendimento do mesmo, e outro pesquisador, Mircea Eliade – apesar de seus estudos não serem tão velhos quanto os de Dawson –, possui uma definição que é, ao mesmo tempo elástica e precisa, para se definir o que é a religião e como esta se manifesta na vida do Homem, e em suas sociedades. O autor cunha o termo “hierofania”, para identificar a presença do sagrado. A sacralidade de assuntos, conceitos, atos ou objetos, em oposição ao profano, será o que determinaria o religioso (ELIADE, 2013, p. 17-18, 25-28, 63-66, 99-100, 133). Eliade, assim como Dawson, também aponta como o mito foi a argamassa que possibilitou o ritmo e deu um sentido para a humanidade em geral (ELIADE, 2016, p. 125-129).

Com efeito, em ambos os autores, vemos que os significados religiosos são os compostos das definições que o Homem dará a si mesmo e ao mundo em seu entorno. O que fazer, como fazer, onde ir, o que estudar, construir, trabalhar, em suma, a ação humana se via, intimamente, influenciada pelo hábito religioso, pelo sagrado e sua diferenciação do profano. Se Dawson não chega a tecer conceitos sobre essa potência definidora do religioso, ele encara a religião como uma força motriz avassaladora, dentro da História humana.

De fato, mesmo com conhecimentos genéricos sobre a História, é possível enxergar essa relação entre religião e aperfeiçoamentos, no conhecimento e na técnica. Tal afinidade pode dar-se por muitos meios. Do impulso, que o paganismo egípcio e o catolicismo deram para suas civilizações, no aperfeiçoamento das matemáticas, da engenharia e da arquitetura, nas construções faraônicas

e nas catedrais góticas; a causalidade intrínseca entre o discurso religioso e filosófico na Grécia Antiga, como as que existiam nos círculos pitagóricos, nos quais se pode encontrar até mesmo uma noção de heresia matemática, ao lado de um incentivo religioso ao estudo dos números.

Em Platão, o responsável por uma teoria do conhecimento, definidora da episteme (que será a base da definição de ciência), contra o conhecimento falso (a *doxa*), onde formara círculos de estudos dotados de uma religiosidade ascética em torno da filosofia, pregando que os Homens devem nascer e renascer, alcançando avanços em suas vidas no processo – vale lembrar que também é o mesmo Platão, que cria as bases de análise da dialética, algo que, se não existisse, faria o método científico perder o sentido. Tudo isso era desenvolvido em um ambiente filosófico-religioso de sua Academia, integrando suas ideias com o sagrado e delas parindo o mesmo sagrado.

Há também Aristóteles, que nada mais é do que o pai do silogismo, da biologia, de toda uma categorização ainda identificável, no modo de fazer ciência nos dias de hoje – como toda a taxonomia das espécies e conceitos gerais para o estudo dos seres, em suas classificações, disposições, para dar-lhes identidade e coesão epistêmica no estudo. O Estagirita, contudo, não considerava nenhuma outra ciência mais alta do que a teologia, algo que confirma em sua *Metafísica* (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro VI), em que defende que todo Bem e Verdade apontam para um Deus imóvel, e que a maior ciência é a que estuda essa mesma perfeição divina – e para além do Filósofo, os epicuristas e os estoicos também agiam de modo religioso: os primeiros, como uma seita em busca da *ataraxia*, mas se espalhando nos deuses (ainda que estes não fossem alcançáveis!), e os segundos, agindo e tendo suas éticas em virtude de um Logos divino, material que engloba todo o cosmos, visando a mesma *ataraxia*.

Muito ainda se podia escrever a respeito do entrelaçamento do progresso com o fenômeno religioso. Os exemplos podem estender-se entre os filósofos pré-socráticos, como os eleatas, avançando pelos cétricos, pluralistas físicos e chegando aos ecléticos, indo até mesmo a Cícero, Plotino e toda religiosidade neoplatônica, no início da era cristã – e ainda deixando de lado todo rico e grande emaranhado das poesias, do teatro, da literatura e do desenvolvimento da língua, que leva até as raízes religiosas de suas formações, pelo mundo afora.

A razão existente na proposta de Dawson se evidencia em toda História humana. Mesmo em casos nos quais, não necessariamente, está embutido algum tipo de progresso, na compreensão da natureza ou na capacidade humana de

moldá-la, através de alguma tecnologia, a relação entre fé e conhecimento é muito comum, dentro das religiões. Atenho-me ao cristianismo: “*Discerni tudo e ficaí com o que é bom*”, dizia São Paulo, em sua primeira carta aos Tessalonicenses (5, 21), e São Basílio Magno, séculos mais tarde, já escrevia uma carta aos jovens, a respeito das vantagens da literatura pagã – além de toda gama de filósofos cristãos, durante os primeiros séculos, que absorviam a filosofia moral greco-romana em sua religiosidade, usando a própria religião como justificativa.

No entanto, há de se notar que se o fenômeno religioso pode, com segurança, alavancar a busca pelo conhecimento, ele também pode se comportar de modo oposto. “Religião” é algo por demais elástico em seu entendimento, para seguir apenas uma única via na humanidade. A expressão religiosa e suas configurações podem ser extremamente plurais. Como já dito – e aí está a vantagem conceitual do termo “hierofania”, proposto por Eliade –, basta existir algum elemento que se identifique como sagrado e temos uma hierofania, em que até mesmo o sobrenatural ou o suprassensível não são necessários para definir uma crença.

Entre esse mar de diferenças, o costume derivado da fé pode ser muito bem um *empecilho*, para um avanço no conhecimento humano; há religiões que pregam um afastamento, fechamento e uma vedação contra qualquer influência externa, que possa macular o conteúdo de suas crenças. Exemplos dentro de correntes fideístas no cristianismo, malgrado serem, tradicionalmente, combatidas pela catolicidade, podem servir de bons exemplos para tal, ou até mesmo a condenação da filosofia greco-romana, e uma volta maior para a pureza das Escrituras, em um cristão, como Tertuliano, na Antiguidade.

Religiões que pregam um extremo ascetismo, como o Jainismo¹, simplesmente, impediam certos tipos de conhecimento de serem gerados, já que todo contato humano era questionado e contraindicado, na vida religiosa – e a pluralidade contraditória dos elementos religiosos, na humanidade, é tão imensa que pode, também, ser verificada no próprio ascetismo: se este, muitas vezes impedia o estudo, por conta do isolamento, ao mesmo tempo, em outras culturas, o impulsionava e conservava.

1. O jainismo, religião que surge na península indiana na Antiguidade, era caracterizado por um isolamento radical do mundo, e seus membros se mantinham afastados das aglomerações humanas em cavernas ou florestas, nas quais os homens adeptos praticavam até mesmo a nudez e o suicídio, pelo jejum, usados como práticas, para se desvencilhar do mundo humano (ELIADE, 2011, p. 83-86).

Pouco se pode dizer se o monaquismo primitivo, no cristianismo do tempo de Pacômio, no Egito do século IV, tinha como objetivo o avanço das ciências da época, sendo, com toda certeza, voltado para uma vida mais espiritual, baseada na parcial renegação do Mundo, em virtude da vida de Cristo; contudo, é desse mesmo movimento do monasticismo, de onde se tirará séculos à frente, na Europa Ocidental, a conservação das letras latinas e gregas, da Filosofia Natural, da lógica e, até mesmo, dos trabalhos que englobam geologia, botânica, zoologia, astronomia, mitologia (pagã!) e matemática, após a destruição do mundo romano ocidental e o mar de guerras que percorreu a Europa, no início da Alta Idade Média – em suma, o espírito religioso dos monges foi o guia, princípio, meio e fim para o avanço do conhecimento no período².

Essa enorme abrangência de significados e atitudes religiosas, para com determinadas questões, na humanidade, pode ser percebida em outros campos: sexualidade, vestimenta, alimentação, o valor da vida, morte, a percepção do passado, a percepção do futuro, o cuidado com o próximo, guerra, saúde, sacrifício... a religião moldou – e molda, como ainda pode ser visto em outros estudos³ – o modo do Homem encarar o cosmo. Essa amplitude de influências também se volta para a ciência e, com efeito, foi crucial para a sua manutenção e evolução.

Dentro desta interação entre a religião e a cosmovisão, pode ser percebida, no processo relacionado, a criação do método científico. Classicamente considerado, o autor, que mostra uma mudança de paradigma nos estudos da natureza, Roger Bacon, detém o controverso e disputado título de “pai da ciência”, se entendermos ciência, unicamente como a existência de uma metodologia experimental, para determinar o que é um discurso científico.

Este frade inglês tem uma trajetória nada incomum, para a intelectualidade do século XIII: estudou em Oxford, depois em Paris, tendo voltado à sua universidade e depois retornado ao reino francês. Se não foi um aluno direto, com certeza foi um discípulo da filosofia natural, de uma das maiores mentes

2. Estas constatações foram muito bem demonstradas por Jean Leclercq, em seu livro *O amor às Letras e o desejo de Deus*, em que traça as maiores características espirituais, pedagógicas, filosóficas dos monges da Europa Ocidental, entre o início e o período central do medievo (LECLERCQ, 2012, p. 135-179).

3. Como já foi dito, a religiosidade está além da crença, no que hoje pode ser considerado como sobrenatural. Há religiões filosóficas, ideológicas, políticas e, talvez, até mesmo científicas. Essas reflexões podem ser encontradas em autores como Mírcea Eliade, mas também em Georges Minois e Norman Cohn.

do medievo: Roberto Grosseteste, um bispo inglês, que impulsionou a filosofia natural de seu tempo, e ainda foi um dos tradutores da obra de Aristóteles. Bacon também adentra em uma das pontas de lança da Igreja, na época, a Ordem Franciscana, na qual permanece até sua morte, em 1294, algo comum para os pensadores mais influentes do período, como São Boaventura ou Santo Tomás de Aquino.

Tendo tido contato direto com o maior centro de filosofia natural de sua época, Oxford, e depois com o maior centro de estudos lógicos e teológicos, Paris, ele bebeu de todo o constructo da Igreja, que mantinha o saber na época – já que dos mosteiros e das Escolas Catedráticas, passando pelas primeiras universidades, a questão do ensino e do saber era religiosa.

Pode-se constatar a presença do catolicismo em seus próprios escritos: primeiro, a obra que descreve a metodologia experimental e suas vantagens, a *Opus Majus*, é uma encomenda proposta pelo próprio Papa, Clemente IV⁴ – que fora seu protetor, quando Cardeal, Guy de Foulque –, com o claro objetivo de servir a uma “República Cristã” (GILSON, 2013, p. 704-705), em que o pontífice seria a cabeça chefe da cristandade. O trabalho serviria para renovar a moral dos reinos e, também, teria a serventia de ser uma base para a melhor manutenção da Igreja no mundo, através de expansões, além da Europa, ou do cuidado de questões internas – e ao justificar as razões práticas de seu método, o autor põe muita ênfase na defesa da fé e a refutação de feiticeiros:

And thus in accordance with such principles as have now been touched upon in regard to reflection and in accordance with similar ones, not only could results be attained advantageous to our friends and terrible for our enemies, but very great comforts can come to us from philosophy, so that every deceit of jesters may be dimmed by the beauty of the wonders of science, and men may rejoice in the truth, banishing far from them the tricks of the magicians (BACON, 1962, p. 582)⁵.

4. A *Opus Majus* é enviada, em 1268, assim como outros textos, com profundidades distintas sobre o mesmo assunto, como a *Opus Minus*, a *Opus Tertium*, o *De Multiplicatione Specierum* e o *De Speculis Comburentibus*, formando um verdadeiro roteiro de leituras.

5. E assim, de acordo com os princípios que foram agora abordados em relação à reflexão, e de acordo com princípios semelhantes, não apenas os resultados poderiam ser vantajosos para os nossos amigos e terríveis para os nossos inimigos, mas também grande conforto pode ser alcançado pela filosofia, para que todo engano dos bobos da corte possa ser obscurecido, pela beleza das maravilhas da ciência, e os homens se regozijem, na verdade, banindo para longe deles os truques dos mágicos (tradução nossa).

I wish to explain it, as it is useful not only to philosophy, but to the knowledge of God, and for the direction of the whole world; just as in the preceding divisions I showed the relationship of the languages and sciences to their end, which is the divine wisdom by which all things are disposed (BACON, 1962, p. 587)⁶.

This science alone, therefore, knows how to test perfectly what can be done by nature, what by the effort of art, what by trickery, what the incantations, conjurations, invocations, deprecations, sacrifices, that belong to magic, mean and dream of, and what is in them, so that all falsity may be removed and the truth alone of art and nature may be retained. This science alone teaches us how to view the mad acts of magicians, that they may be not ratified but shunned, just as logic considers sophistical reasoning. This science has three leading characteristics with respect to other sciences. The first is that it investigates by experiment the notable conclusions of all those sciences. For the other sciences know how to discover their principles by experiments, but their conclusions are reached by reasoning drawn from the principles discovered (Ibid)⁷.

But there is still another very useful way; since the formation of judgments, as I have said, is a function of this science, in regard to what can happen by nature or be effected in art, and what not. This science, moreover, knows how to separate the illusions of magic and to detect all their errors in incantations, invocations, conjurations, sacrifices, and cults. But unbelievers busy themselves in these mad acts and trust in them, and have believed that the Christians used such means in working their miracles. Wherefore this science is of the greatest advantage in persuading men to accept the faith, since this branch alone of philosophy happens to proceed in this way, because this is the only branch

6. Desejo explicá-lo, pois é útil não apenas para a filosofia, mas para o conhecimento de Deus e para a direção de todo o mundo; assim como nas divisões anteriores, mostrei a relação das línguas e das ciências até o fim, que é a sabedoria divina pela qual todas as coisas são dispostas (tradução nossa).

7. Somente esta ciência sabe, portanto, testar perfeitamente o que pode ser feito pela natureza, pelo esforço da arte, por truques, pelos encantamentos, conjurações, invocações, deprecções, sacrifícios que pertencem à mágica, aos malefícios e ao sonho, e o que há neles, para que toda a falsidade possa ser removida e somente a verdade da arte e da natureza seja mantida. Somente esta ciência nos ensina a ver os atos loucos dos mágicos, para que eles não sejam ratificados, mas evitados, assim como a lógica considera o raciocínio sofisticado (tradução nossa).

Esta ciência tem três características principais, em relação a outras ciências. A primeira é que investiga, por experimento, as notáveis conclusões de todas essas ciências, pois as outras ciências descobrem seus princípios por meio de experimentos, mas suas conclusões são alcançadas pelo raciocínio extraído dos princípios descobertos (tradução nossa).

that considers matters of this kind, and is able to overcome all falsehood and superstition and error of unbelievers in regard to magic, such as incantations like already mentioned (BACON, 1962, p. 632-633)⁸.

Toda sua defesa, quanto à necessidade da empiria, para analisar com acurácia um fenômeno natural, advém da preocupação de descobrir o que realmente, se passa no mundo: do imperativo da observação de algum evento, assim como de sua verificação e repetição, para, só então, a razão agir sobre o objeto de estudo. Isso, como pôde ser observado, nos trechos citados, não vem sem uma vontade compartilhada de servir à religião, sem a existência de um caráter católico, na busca pelo saber. Sem este espírito, as vantagens de usar um método empírico seriam reduzidas, perdendo, até mesmo, certo sentido, já que a *utilidade* dessa novidade estaria alheia à fé cristã.

Bacon, é claro, segue uma tradição, que remonta até mesmo ao primeiro filósofo do judaísmo (e também desde Clemente de Alexandria, para o cristianismo), Filon de Alexandria. Este considerava as conquistas dos gregos como empréstimos da sabedoria dos profetas e patriarcas do Antigo Testamento (LINDBERG, v. 78, 1987, p. 518-536), e se essa noção, como sabemos hoje, está errada, ainda pode servir como amostra de como a religião era extremamente, inteirada, com a importância do saber sobre a Natureza, e se isso faz parte da Revelação, só poderia estar, de algum modo, integrado ao sagrado da fé.

And especially was this wisdom granted to the world through the first men, namely, through Adam and his sons, who received from God himself special knowledge on this subject, in order that they might prolong their life. We can learn the same through Aristotle in the book of Secrets, where he says that God most high and glorious has prepared a means and a remedy for tempering the humors and preserving health, and for acquiring many things with which to combat the ills of old age and to retard them, and to mitigate such evils; and has revealed these

8. Mas ainda há outra maneira, muito útil: uma vez que a formação de julgamentos, como já disse, é uma função dessa ciência, em relação ao que pode acontecer por natureza, ou ser efetuado na arte, e o que não pode. Além disso, essa ciência sabe como separar as ilusões da magia e detectar todos os seus erros em encantamentos, invocações, conjurações, sacrifícios e cultos. Mas os incrédulos se ocupam desses atos loucos e confiam neles, acreditando que os cristãos usavam tais meios para realizar seus milagres. Portanto, essa ciência é de grande vantagem para persuadir os homens a aceitarem a fé, uma vez que esse ramo da filosofia, por si só, procede dessa maneira, porque é o único ramo que considera assuntos desse tipo, e é capaz de superar toda falsidade, superstição e erro dos incrédulos, em relação à magia, como os encantamentos mencionados (tradução nossa).

things to his saints and prophets and to certain others, as the patriarchs, whom he chose and enlightened with the spirit of divine wisdom, etc. And below he says that there is a medicine called the ineffable glory and treasure of philosophers, which completely rectifies the whole human body. This medicine is said to have been discovered by Adam or by Enoch and secured through a vision, as he himself states, although it has not been fully attested which of these first produced this medicine. But these matters and the most secret of secrets of this kind have always been hidden from the rank and file of philosophers, and particularly so after men began to abuse science, turning to evil what God granted in full measure for the safety and advantage of men (BACON, 1962, p. 621)⁹.

Pode-se perceber tal fato através do mundo em que Bacon se encontrava: não apenas eram protegidas, geridas e avançadas pela religião, nos variados centros de estudos da Europa, mas no cerne do próprio impulso do saber: conhecer o mundo natural era conhecer as obras de Deus e, portanto, entender os propósitos do Criador, através de suas criações. Não por acaso, Bacon estava inserido em um movimento de boa relação com a filosofia, desde S. Justino, possivelmente, o primeiro filósofo cristão, que incentivava o entendimento do cosmos, por meios além dos das Sagradas Escrituras¹⁰.

9. E, em especial, essa sabedoria foi concedida ao mundo através dos primeiros homens, a saber, por meio de Adão e seus filhos, que receberam do próprio Deus um conhecimento especial sobre esse assunto, a fim de prolongar sua vida. Podemos aprender o mesmo, através de Aristóteles, no livro dos Segredos, em que ele diz que Deus, do mais alto e glorioso, preparou um meio e um remédio para temperar os humores e preservar a saúde, e para adquirir muitas coisas, com as quais combater os males da idade avançada, retardando-os, e a mitigar esses males. Revelou essas coisas a seus santos e profetas e a alguns outros, como os patriarcas, a quem ele escolheu e iluminou com o espírito da sabedoria divina, etc. E depois, ele diz que há um medicamento chamado glória, e tesouro inefável dos filósofos, que retifica, completamente, todo o corpo humano. Diz-se que este medicamento foi descoberto por Adão ou Enoque, e garantido por meio de uma visão, como ele próprio afirma, embora ainda não tenha sido totalmente atestado qual deles produziu esse medicamento, pela primeira vez. Mas esses assuntos e os segredos mais escondidos desse tipo, sempre foram ocultados à hierarquia dos filósofos e, particularmente, depois que os homens começaram a abusar da ciência, transformando em mal, o que Deus concedera em plena medida, para a segurança e a vantagem dos homens (tradução nossa).

10. A lista é extensa: vai de São Justino e passa pela escola filosófica de Alexandria, pelos padres Capadócijs, por Sto. Agostinho, Boécio, por monges como Sto. Isidoro de Sevilla, S. Beda, Sto. Alcuíno, indo pelos grandes lógicos dos séculos XI e XII, como Pedro Abelardo e Santo Anselmo de Cantuária, até a nascente cultura universitária católica que desabrocha no século XIII. Assim mostram autores como Gilson e Boehenner, em suas obras sobre a História da Filosofia Cristã e Medieval, Alain de Libera, e nas obras com temática similar, de Saranyana, Rui Afonso da Costa Nunes (voltado mais para a História da Educação), Jacques Le Goff e Claudio Moreschini.

Há em Bacon uma tradição. Suas palavras refletem não apenas o seu tempo, sendo refletoras das interações entre fé e razão, que passaram por inúmeras gerações de pensadores cristãos, através dos séculos.

Suas preocupações epistemológicas vêm de problemáticas levantadas dentro da tradição intelectual cristã, de até então. Se apenas com a experiência e os sentidos podemos comprovar algo, ou se a razão é a única parte necessária para o entendimento do mundo, eram questões que inflamavam os debates nas universidades do século XIII. Assim, pode-se constatar a importância que o autor dava à experiência:

(...) since without experience nothing can be sufficiently known. For there are two modes of acquiring knowledge, namely, by reasoning and experience. Reasoning draws a conclusion and makes us grant the conclusion, but does not make the conclusion certain, nor does it remove doubt so that the mind may rest on the intuition of truth, unless the mind discovers it by the path of experience; since many have the arguments relating to what can be known, but because they lack experience they neglect the arguments, and neither avoid what is harmful nor follow what is good. For if a man who has never seen fire should prove by adequate reasoning that fire burns and injures things and destroys them, his mind would not be satisfied thereby, nor would he avoid fire, until he placed his hand or some combustible substance in the fire, so that he might prove by experience that which reasoning taught. But when he has had actual experience of combustion his mind is made certain and rests in the full light of truth. Therefore reasoning does not suffice, but experience does (BACON, 1962, p. 583)¹¹.

11. (...) já que sem experiência nada pode ser suficientemente conhecido. Pois existem dois modos de adquirir conhecimento, a saber, pelo raciocínio e pela experiência. O raciocínio tira uma conclusão e nos faz conceder a conclusão, mas não a torna certa, nem remove a dúvida, para que a mente possa descansar na intuição da verdade, a menos que a mente a descubra pelo caminho da experiência; já que muitos têm argumentos relativos ao que pode ser conhecido, mas, por não terem experiência, negligenciam os argumentos e não evitam o que é prejudicial nem seguem o que é bom. Pois, se um homem que nunca viu fogo provar por um raciocínio adequado que o fogo queima, fere as coisas e as destrói, sua mente não se satisfaria com isso, ele nem evitaria o fogo, até que ele colocasse a mão ou alguma substância combustível no fogo, para que ele possa provar por experiência própria o que o raciocínio ensinou. Mas, quando ele tem uma experiência real da combustão, sua mente é assegurada e repousa à plena luz da verdade. Portanto, o raciocínio não é suficiente, mas a experiência o é (tradução nossa).

No entanto, há escritores que contestam a possibilidade de Bacon ser pai do método, alguns imputando sua existência apenas na era Moderna, com Francis Bacon, e outros chegando até mesmo a diluir a concepção de ciência experimental até os primórdios da realidade, onde ela já seria utilizada desde então.

Trabalhos como os de David C. Lindberg (LINDBERG, 2007, p. 396), tentam demonstrar como a ciência experimental não tem autenticidade em Bacon, mas seus argumentos carecem de certos conceitos fundamentais. Como bem apontaram Jeremiah Hackett e Herbert Hochberg, há certas evidências na obra baconiana, que são difíceis de serem descartadas, como uma inovação científica.

A visão de Lindberg é mais abrangente, no que diz respeito à “ciência experimental”. O autor defende sua existência, desde que o Homem se aventurou a descobrir o mundo, no paleolítico; também afirma que, na tradição filosófica ocidental, há exemplos claros, nos pré-socráticos e em Aristóteles, fora os casos em que aparece em médicos, como em Hipócrates e em Galeno. Seus argumentos se embasam na importância que tais autores, pré-Bacon, dão à experimentação e à repetição desse mesmo experimento, para averiguar alguma característica do objeto estudado (LINDBERG, 2007, p. 310). Mesmo as escolas de alquimia, de seu tempo, pregavam alguma espécie de experiência com os elementos alquímicos utilizados, e outros filósofos do mesmo período, como Santo Alberto Magno, também utilizariam a experiência para averiguar a natureza.

Há outras críticas que também concluem pela falta de autenticidade baconiana, na criação do método científico, ainda que não sejam como as de Lindberg. Lynn Throdike e Edward Grant têm um ponto em comum: ambos negam a novidade científica em Bacon, por considerá-la muito vaga, quando não ainda alinhada com pensamentos mágicos de seu tempo.

Grant é contundente:

Uma coisa era escrever sobre indução ou observação e sustentar sua importância, como fizeram Roger Bacon, Alberto Magno, Jean Buridan e outros, mas era bem outra chegar à percepção de que era essencial fazer observações no mundo real rotineiramente, e desenvolver experimentos para aprender coisas sobre o mundo que não poderiam ser derivadas a partir da observação e da experiência brutas. E fazer de tudo isso uma característica regular e rotineira da investigação natural. Esse estágio de desenvolvimento não foi alcançado na Idade Média. Teria de esperar até o século XVII, o século de Newton. Mas, se

os filósofos naturais escolásticos desenvolveram o empirismo sem observação e focaram atenção em observações hipotéticas em vez das diretas, eles pelo menos reconheceram que a experiência e a observação eram ingredientes importantes ao fazer ciência e filosofia natural (GRANT, 2009, p. 301-302).

Thorndike também é firme na crítica ao modo, dito abstrato, dentro da filosofia de Bacon. Sua proposta de metodologia empírica não apenas aparece em escritos anteriores e contemporâneos, mas também refletiria sua própria época, carecendo de certos elementos formadores, oriundos apenas do tempo de Francis Bacon, séculos à frente (THORNDIKE, 1916, v. 23, p. 475-476; THORNDIKE, 1914, v. 21, p. 283-295).

Ao analisar, contudo, autores de interpretações distintas e o próprio texto da *Opus Majus*, vê-se o real problema de se retirar Roger Bacon de toda a inovação a ele atribuída, como pai do método científico. Em Jeremiah Hackett, por exemplo, há uma clara crítica a Thorndike, em que é apontada uma clara e meticulosa metodologia na obra baconiana, sendo esta uma novidade, tanto em seu meio, quanto em relação ao precedente histórico dentro da intelectualidade europeia (HACKETT, 1997, p. 286-286, 290). Bacon faria, sim, uso de uma empiria de origem aristotélica (HACKETT, 1997, p. 292), no entanto, estabelece uma série de novos critérios, em um método com objetivo claro de analisar, com mais segurança e profundidade, o que se passa na natureza. O exemplo de tal método, no campo da óptica é marcante, segundo Hackett, e pode ser considerado como uma prova cabal da novidade científica de Bacon (HACKETT, 1997, p. 297-309).

Estas características podem ser, facilmente, encontradas na demonstração do próprio autor: o uso de cálculos precisos e de materiais para a análise deve ser cauteloso e é, absolutamente, essencial para o experimento (BACON, 1962, p. 587-589). É também necessária a criação de um ambiente controlado para a façanha experimental (Ibid. p. 591-593), e o modo como os sentidos humanos captam o resultado também deve ser considerado (Ibid. p. 607-615, 607-615). O comportamento do objeto estudado deve ser levado em conta (Ibid. p. 593-596, 605-607), as condições em que ocorre o evento, tratado na natureza, devem ser observadas e explicitadas (Ibid. p. 592, 590-605).

Já Hochberg, fazendo um paralelo entre Roger Bacon e Francis Bacon, demonstra como no primeiro já havia uma prática e uma proposta sistemática dentro de experimentos (HOCHBERG, 1953, v. 20, p. 314-320, 321-322)

– algo que também se encontra, ainda que de modo mais sofisticado, mais quantificável, em Francis Bacon, o pai do método moderno.

Acrescente-se, contra Thorndike, que elementos, como a magia natural, não apenas influenciavam os filósofos do século XII, mas também os da Era Moderna. Os pais da Ciência Moderna acreditavam em astrologia e, em certos casos, alquimia e outras formas de adivinhação do futuro – assim se encaixam Galileu, Newton, Halley e Kepler (MINOIS, 2016, p. 386-392, 449).

Voltando à relação entre o religioso e o progresso científico, note-se a falta de indisposição entre a expansão do conhecimento natural e o avanço da crença na magia, em geral. Os séculos XII e XIII não apenas trouxeram as miríades de textos gregos e árabes, que englobavam da medicina à metafísica, mas também carregaram consigo extensos volumes relacionados à magia; é irônico, o fato de o século XII, menos íntimo e conhecedor da filosofia natural, ter sido menos atraído à magia e mais naturalista – com seu epicentro em Chartres – do que o século XIII. Abelardo de Bath e Roberto Grosseteste ou duvidavam completamente, da existência da magia, ou não acreditavam em sua utilidade prática.

O avanço de teses mágicas, dentro do Ocidente Europeu, fez com que os maiores nomes do décimo terceiro século, como o próprio Bacon, Sto. Tomás de Aquino, Guilherme de Auvergne, Sto. Alberto Magno acreditassem e, até mesmo, escrevessem sobre suas propriedades, quando não a utilizavam em experimentos. Essa magia, porém, era entendida sem contradizer ortodoxia da Igreja: não era um pacto com deuses, espíritos ou demônios, mas sim parte das forças ocultas do mundo, presentes em determinados materiais ou entes, fossem minérios, carnes, cristais ou astros.

A magia natural, dentro de uma cosmologia católica, não era uma hierofania, mas uma parte dos mistérios da Criação. A Igreja, e sua influência ortodoxa, não permitiam que um discurso religioso alheio contaminasse seu culto, através de rituais mágicos, que envolvessem uma alta carga de paganismo. A magia dotada, digamos, de uma *hierofania “direta”*, acabava caracterizando o tipo de ritual no qual Bacon descarregava sua crítica e seu ceticismo. Este fator o levou a escrever seu método ao Papa, para desacreditar falsidades dos feiticeiros (refutando, assim, a suposta validade de seus poderes) e justificar a Igreja.

O sagrado moldava até mesmo discursos inicialmente estranhos à fé, assim como o religioso, por si, movimentava os estudos e os entendimentos do mundo, fosse na Antiguidade e em suas religiões politeístas, ou no medievo

ocidental, com seu catolicismo proselitista e centralizado em uma ortodoxia regularizadora, que se entendia como uma.

Há de se notar que essa interação entre o sagrado e a ciência não se finda com o advento da renascença, mas se amplia, através de um neoplatonismo renascido na península itálica, podendo, até mesmo ser identificado na dependência do divino, dentro do racionalismo cartesiano, no empirismo e nas teorias políticas de Locke, através do renascimento de ciclos gnósticos, espalhados por todo o continente europeu, indo até a Revolução Científica e se transmitindo para religiões políticas no século XIX, no qual, o científico era a norma¹² e o cientificismo se configura como uma religião, em movimentos, como o positivista, por exemplo, em que irá exercer influência – ironicamente, tendendo ao ateísmo e a um discurso “anti-suprassensível” – em toda a intelectualidade científica do Ocidente, até a primeira metade do século XX.

A tese de Dawson pode ser revista, expandida e modificada. Não apenas as características mais elementares da religiosidade humana alavancaram o saber geral, mas também deram um pontapé inicial no próprio método científico. Da religião, vieram várias criações: acrescentemos mais uma, com a ciência experimental, através da religiosidade de Bacon e seu mundo.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2. ed., São Paulo: Edipro, 2012.

BACON, Roger. *Opus Majus*. Tradução de Robert Belle Burke. 2. ed., New York: Russel & Russel, 1962.

DAWSON, Christopher. *Progresso e Religião: uma investigação histórica*. São Paulo: É Realizações, 2012.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*, v. III. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. *Mito e Realidade*. 6. ed., São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. 3. ed., São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

12. Como o milenarismo marxista e o que herdou das concepções hegelianas sobre a História (ELIADE, 2016, p. 65).

- GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. 3. ed., São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- GRANT, Edward. *História da Filosofia Natural: do Mundo Antigo ao Século XIX*. São Paulo: Madras, 2009.
- HACKETT, Jeremiah (org.) Roger Bacon and the sciences: commemorative essays. Leiden, New York, Köln: Brill, 1997.
- HOCHBERG, Herbert. The Empirical Philosophy of Roger and Francis Bacon. *Philosophy of Science*, v. 20, n. 4, outubro de 1953, p. 313-326.
- LE GOFF, Jaques. *Os Intelectuais na Idade Média*. 6. ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.
- LECLERCQ, Jean. *O amor às letras e o desejo de Deus: iniciação aos autores monásticos da Idade Média*. 2012, São Paulo: Paulus, 2012.
- LINDBERG, David C. Roger Bacon and the Patristic Tradition. *Isis*, v. 78, n. 4, dezembro de 1987, p. 518-536.
- _____. *The Beginnings of the Western Science: the European scientific tradition in philosophical, religious, and institutional context, Prehistory to A.D. 1450*. 2. ed., Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- MINOIS, Georges. *História do Futuro: dos profetas à prospectiva*. São Paulo: Editora UNESP, 2016.
- THORNDIKE, Lynn. Roger Bacon and experimental method in the Middle Ages. *The Philosophical Review*, v. 23, n. 3, maio de 1914, p. 468-480.
- _____. The True Roger Bacon, II. *The American Historical Review*, v. 21, n. 3, Abril de 1916.

Artigo recebido em 23/04/2020 e aprovado para publicação em 07/05/2020

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v19i37-2020-8>

Como citar:

CABECEIRAS, Manuel Rolph De Viveiros; REBELLO, Hiago Maimone da Silva. A Religião como causa da ciência experimental. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 37, p. 137-152, jan./jun. 2020. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

A cerimônia de troca da indumentária de Nossa Senhora da Glória do Outeiro¹

The Ceremony of Changing the Clothing of Our Lady of Glory of the Outeiro

D. MAURO MAIA FRAGOSO, OSB*

EDUARDO DA COSTA CAMPOS**

Resumo: O artigo trata da cerimônia da troca de indumentária da imagem de orago da igreja de Nossa Senhora da Glória do Outeiro do Rio de Janeiro. Para maior compreensão do tema foi necessário contextualizá-lo como um rito praticado por uma elite da sociedade fluminense, remontando a costumes europeus, passando pelo Sínodo da Bahia, realizado no ano de 1707, em conformidade com as determinações tridentinas. O ritual que acontece a cada 5 de agosto, conta com a participação dos confrades da Imperial Irmandade da Glória do Outeiro, iniciando com a chamada das Aias que se encontram na sacristia e que deverão aproximar-se da referida imagem para a retirada e substituição da indumentária. Do corpo ou nave da igreja, os confrades participam do evento recitando o rosário e cantando hinos em honra da Virgem. Após a reinstalação da imagem, os confrades sobem para o presbitério e as confeitras ocupam as primeiras fileiras de cadeiras dispostas na nave da igreja. O rito é concluído com a celebração da Eucaristia.

Palavras-chave: Nossa Senhora da Glória. Aias. Troca de vestes.

1. Este artigo é resultado de uma palestra, ministrada no dia 25 de março 2019, no Seminário Permanente sobre Arte e Devoção, evento coordenado por D. Mauro Maia Fragoso, OSB como disciplina integrante do curso de Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro.

* Dom Mauro Maia Fragoso, OSB é monge e diretor de Patrimônio do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, Doutor em Geografia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Contato: maurofragoso@gmail.com

** Eduardo da Costa Campos é Professor de Filosofia da Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro. Especialista em História da Arte Sacra pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. Contato: quironrj18@gmail.com

Abstract: The article deals with the ceremony of changing the clothing of the main statue in the church of Nossa Senhora da Glória do Outeiro (Our Lady of Glory of the Outeiro) in Rio de Janeiro. For a better understanding of the theme, it was necessary to contextualize it as a rite practiced by an elite of Fluminense society, going back to European habits, passing through the Synod of Bahia, held in 1707, in accordance with the Tridentine determinations. The ritual, that takes place in every 5th of August, counts on the participation of the confreres of the Imperial Brotherhood of Glory of the Outeiro, starting with the call of the Maids who are in the sacristy and who should approach the statue for the removal and replacement of the clothing. From the body, or nave of the church, the confreres participate in the event, reciting the rosary and singing hymns in honour to the Virgin. After the sculpture has been reinstalled, the male confreres go up to the presbytery and the female ones occupy the first rows of chairs arranged in the church nave. The rite is concluded with the celebration of the Eucharist.

Keywords: Our Lady of Glory. Maids. Changing clothing.

Introdução

O propósito deste artigo é descrever a Cerimônia de troca das vestes da Imagem de Nossa Senhora do Outeiro da Glória, na cidade do Rio de Janeiro. No entanto, para contextualização e maior compreensão do tema é preciso abordar outros aspectos, como a importância da Igreja de Nossa Senhora do *Outeiro da Glória*, como um *marco na história da cidade do Rio de Janeiro* (2015) e o contexto costumeiro, da troca de indumentária das imagens de vestir (COELHO e QUITES, 2014). Como escreve Jean-Claude Schmitt (2007), ao longo dos séculos, particularmente desde a Idade Média, *o corpo das imagens* tem exercido fascínios sobre a piedade popular. Deste fascínio não escaparam e continuam não escapando alguns indivíduos, que participam dessa cerimônia, mantendo o vínculo de uma tradição europeia implantada no Brasil, a partir do século XVI, com a sobreposição da cultura ibérica.

Valendo-se da redação de Frei Miguel de São Francisco, Frei Agostinho de Santa Maria (2007, p. 21-24) diz que a origem dessa devoção remonta ao ano de 1671, quando então, Antônio de Caminha fundou este santuário. O texto de Frei Miguel de São Francisco, datado do ano de 1714, informa que naquela

ocasião, o santuário já gozava de considerável reputação dos fiéis, que a ele acorriam em peregrinação, novenas e outros exercícios devocionais dedicados a “esta Senhora gloriosa e piedosa mãe”, a quem cobrem com roupas de ricas sedas, manto roçagante e coroa de prata.

Quanto à imagem, Frei Miguel dos Anjos informou a Frei Agostinho de Santa Maria, que se tratava de uma escultura em madeira, imagem de roca, de grande estatura – passando de sete palmos –, de rara formosura e atraía “os corações de todos os que nela põem os olhos”. Está em pé e sustenta o Menino Deus em seus braços, estando esse de qual modo em posição ereta. São ambas as sagradas “imagens tão belas e tão agradáveis, que levam atrás de si os corações e os afetos”. Foi esculpida “com muito espírito” pelo ermitão e fundador do santuário, Antônio de Caminha (*Loco cit.*).

Esta descrição de Frei Miguel dos Anjos estaria em conformidade com aquilo que o historiador e crítico de arte, Michael Baxandall (1991, p. 53), escreveria cerca de 250 anos mais tarde, ao tratar a *Pintura e experiência social na Itália da Renascença*, remontando ao século XV. Nesta obra, Baxandall analisa o papel daquele que haveria de reproduzir as sagradas imagens, como sendo o de alguém que visualizava as hagiografias “e praticava exercícios espirituais que exigiam um alto grau de precisão na visualização, ao menos dos episódios principais da vida de Cristo e Maria”. Em outras palavras, o pintor ou o escultor contemplava os sagrados acontecimentos, ruminava-os, para que pudesse externar sua espiritualidade através das sagradas imagens, a fim de que outros pudessem interiorizá-las. Neste sentido, pode-se dizer que a preocupação do pintor recaía na forma, ao passo que a atenção do espectador repousava na mensagem veiculada pela imagem (FRAGOSO, 2018, p. 164).

A vigente tradição de revestir as sagradas imagens com luxuosas alfaias remonta à tradição europeia medieval e foi introduzida, em terras brasileiras, pelos ibéricos a partir do século XVI. No ano de 1707, esse tema foi regulamentado pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, quando então, foram estabelecidas normativas referentes à utilização das imagens de vestir no culto eclesial. Valendo-se do Concílio Tridentino, as citadas *Constituições* reafirmam e validam o costume de expor nas igrejas as sagradas imagens de Cristo, da Cruz, da Virgem Maria e de outros santos canonizados ou beatificados, a fim de que as imagens, dos santos ou dos mistérios de Cristo, mantenham viva na mente dos fiéis a lembrança dos

benefícios e mercês que, continuamente, recebem diretamente do Cristo ou por intercessão de seus santos. Com isto, as sagradas imagens também incitam a dar graças a Deus e imitar as virtudes dos santos. As mesmas *Constituições* encarregam ainda os bispos de particular diligência e cuidado que devem ter neste assunto, para que não haja abusos, superstições ou qualquer indício de gestos ou atitudes profanas ou desonestas (VIDE, 2010, §696). Que doravante, as imagens de vulto sejam “de corpos inteiros, pintados e ornados de maneira que se escusem vestidos, por ser assim mais conveniente e decente” (Idem, §697).

Como se nota nos templos católicos, nas residências, museus e até mesmo em compartimentos de uso particular, no Brasil, ao longo dos séculos XVIII e XIX, prevaleceu a utilização de imagens de vulto, entalhadas em madeira e policromadas. No entanto, as imagens de vestir não desapareceram de ser entalhadas, por dois ou três motivos particulares: pela facilidade de locomoção nas procissões, tendo em vista seu menor peso; a intimidade devocional dos fiéis que com elas interagem; e o custo de aquisição.

Quanto às antigas imagens de vestir, determinam as *Constituições* que sejam conservadas “de tal modo que não se possa notar indecência nos rostos, vestidos ou tocados, o que com muito mais cuidado se guardará nas imagens da Virgem Nossa Senhora” (Idem, §698). Que estas imagens não sejam retiradas dos templos “e levadas em casas particulares para nelas serem vestidas, nem o serão vestidos ou ornatos emprestados que tornem a servir em usos profanos” (Loco cit.). Mais adiante, as *Constituições Primeiras* retomam o tema, desta vez, indicando o que fazer com os objetos materiais utilizados no culto divino, inclusive os vestidos das imagens (Idem, §726). Reafirma que estes mesmos objetos “não podem mais servir em usos profanos” e que havendo ornamentos rotos ou velhos, estes podem ser reformados com material novo ou uns com os outros, de maneira que possam ainda servir decentemente. Os que estiverem em tal estado que não se possa usá-los, sejam queimados e enterradas as cinzas dentro da igreja, ou lançadas no sumidouro das pias batismais (Idem, §725). Esta determinação deu ensejo à destruição de consideráveis objetos litúrgicos. Não obstante a crescente conscientização, em determinados ambientes religiosos, continua havendo destruições e usos indevidos de objetos sagrados.

Porém, as imagens de vestir, inclusive as de roca, nunca foram suprimidas e continuaram sendo entalhadas. A popularidade das imagens, – particularmente

das imagens de roca –, fez com que os rituais, nos quais elas estivessem presentes ganhassem maior importância, aumentando a dramaticidade e o luxo que as envolvia, sobremaneira, ao longo dos séculos XVII e XVIII. Como afirma Selma de Oliveira (2014, p. 84), a flexibilidade dessas imagens articuladas permite “que possam ser vestidas de formas variadas, estimulando a imaginação das Irmandades, que, nos grandes cortejos religiosos, competiam entre si”. Na transição do século XX para o século XXI, começaram a surgir pesquisadores interessados no tema, como Maria Regina Emery Quites (2006, p. 23-30) e Maria Helena Ochi Flexor (2001, 2005, 2009), que afirma:

A participação das Irmandades e da população na ornamentação de imagens fez o luxo ser, cada vez, mais crescente. Os setecentos substituíram as antigas vestes negras por preciosas vestimentas, de finos tecidos – veludos, sedas, brocados –, por vezes bordados a ouro ou prata que, em conjunto com os demais ornamentos, – pérolas, marfim, pedras semipreciosas –, contribuía significativamente para a verossimilhança da imagem com figuras luxuosas das Cortes (FLEXOR, 2006, p. 173).

Seguindo as determinações do Sínodo da Bahia, no século XIX, a escultura de Nossa Senhora da Glória passou por um processo de transformação. Embora continuando a ser imagem de vestir, a estrutura de roca foi substituída por outra estrutura de madeira maciça, dotando-a de corpo inteiro e revestindo-a com a veste de pudor, em cor azul. De tamanho natural, a escultura mede aproximadamente 1,65m de altura. Estas informações encontram-se gravadas em uma placa de prata, fixada na base do pedestal, onde se lê: “O corpo desta imagem foi mandado fazer pelo Tesoureiro da Irmandade, o Veador João José Teixeira, no ano de 1867, por deliberação da Mesa administrativa, a pedido da Exma. Aya de Nossa Senhora a Viscondessa de Mauá” (MAIA, 2005, p. 40-41). Nada foi encontrado a respeito do escultor.

O termo Veador refere-se a um antigo título honorífico dado em Portugal e no Brasil, ao oficial-mor da Casa Real, que servia junto à Rainha e à Imperatriz, no Paço ou fora dele; camarista do Rei ou da Rainha, escolhidos entre os membros da nobreza (Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Veador>. Acesso em: 12 out. 2017).

A troca da indumentária de Nossa Senhora da Glória: um rito de pudor e respeito

Anualmente, a 5 de agosto, a partir das 16 horas, têm início as cerimônias preparatórias para a solenidade de Nossa Senhora da Glória, que ocorre no dia 15 do mesmo mês de agosto. Na nave da Igreja, membros da Irmandade e demais fiéis começam a recitação do Terço e neste momento a Imagem de Nossa Senhora da Glória é retirada do camarim retabular [FIGURA 1]. O que se dá através de um elevador manual, utilizado tanto na descida, como na devolução da Imagem ao seu camarim.

Na sacristia ocorre a primeira chamada das Aias, feita por ordem de antiguidade na função. Estas devem estar vestidas de branco, para subirem ao recinto onde será feita a troca das vestes. Em seguida, as Aias, em exercício, como também as Aias e provedoras jubiladas, se dirigem para o recinto onde está a Imagem de Nossa Senhora da Glória, que foi retirada do camarim. A coordenadora das Aias faz uma segunda chamada e indica qual delas fará a retirada de cada peça da indumentária, constituída de 12 peças. A saber: camisola íntima, à semelhança de uma segunda pele; camisola sem manga; camisola com manga; anágua; vestido; faixa; jabôs rendilhados dos punhos e do colarinho; peruca; mantilha; cetro e coroa. Há então a terceira chamada, depois da qual a Coordenadora escolhe as Aias que devem repor as novas peças. A reposição da coroa sempre é feita pela Provedora em exercício (CAMPOS, 2017, p. 50).

Após o desnudamento da escultura, cada uma das peças é substituída por peças novas. Enquanto isso, as demais Aias recitam o terço, cantam um hino em louvor à Virgem e, finalmente, uma das Aias entoas as *litánias lauretanas*, que são respondidas pelas demais Aias, com a participação dos fiéis que se encontram no corpo da igreja. Segundo Feijó Maia (2005, p. 40), tempos houve em que, além de perfumar, as Aias banhavam a escultura com vinho branco e adornavam-na com joias.

Após a imagem ser revestida com as novas peças de roupa, abre-se a sala para a cerimônia de fotografias do doador ou doadora das vestes, que serão substituídas nas festividades do ano seguinte [FIGURA 2].



Figura 1: Camarim vazio, após a Imagem de Nossa Senhora da Glória ter sido retirada para ter as vestes trocadas, em recinto interno (Foto de Eduardo da Costa Campos, 05/08/2017).



Figura 2: Após a imagem ser revestida, abre-se a sala para a entrada dos doadores e demais membros da Irmandade. Nesta fotografia: Dionísio Fernandes e Aias (Foto do Acervo pessoal do Sr. Dionísio Fernandes, 05/08/2009).

Às 18 horas, ao soarem os sinos, entoar-se o *Magnificat* e a imagem da Virgem com o menino é devolvida ao camarim retabular. Após o regresso da Virgem ao camarim, os confrades posicionam-se no presbitério e as confradeiras, nas primeiras fileiras de cadeiras dispostas na nave, para, juntamente com os demais fiéis, assistirem solene missa.

Todos estes eventos foram relatados pela Sra. Dulce Maria Rey Rodriguez, membro da Irmandade há vinte nove anos, entrevistada em 05 de outubro de 2017, e pelo Sr. Dionísio Fernandes, membro da Imperial Irmandade há dez anos, em entrevista concedida em 31 de maio de 2017. E também foram testemunhadas, em 05 de agosto de 2017 (CAMPOS, 2017).

Somente as Aias podem estar presentes no recinto da troca das vestes, porém, parte do término do processo de aprontar a Imagem de Nossa Senhora foi realizada em seu camarim. Devido à avaria mecânica no elevador, a Imagem de Nossa Senhora da Glória regressou ao trono por mãos humanas, fazendo com que os últimos detalhes da vestição da mesma imagem se dessem já no camarim retabular [FIGURAS 3, A e B, 4, A e B e 5, A e B].



Figura 3: Sequência final da vestição da Imagem de nossa Senhora da Glória no Camarim.

Figura 3 A: Retorno da imagem.



Figura 3 B: Reposição da Imagem do Menino Jesus (Fotos de Eduardo da Costa Campos, 05/08/2017)



Figura 4: Sequência final. Vestição da Imagem de Nossa Senhora da Glória em seu Camarim.

Figura 4 A: Reposição do cetro.



Figura 4 B: Últimos ajustes antes da porta traseira do Camarim ser fechada (Fotos de Eduardo da Costa Campos, 05/08/2017).



Figura 5 A e B: Imagem reentronizada. Veste doada pelo casal Maria de Lourdes Abreu e Renato Abreu, confecção de Mathilde Kraichete (Foto: Eduardo da Costa Campos, 05/08/2017).

Considerações finais

A troca da indumentária das imagens de vestir, uma prática devocional secular, que passou por distintas fases, no contexto da catolicidade brasileira. Como se depreende das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, há pelo menos dois períodos: um, antes de uma, depois das considerações sinodais, redigidas no ano de 1707, sob a chancela de Dom Sebastião Monteiro da Vide. As ditas *Constituições* prescrevem que doravante as imagens de vestir não fossem mais de roca, como se denomina a estrutura de ripas, que sustenta o busto de determinadas esculturas, mas sim, talhadas de corpo inteiro. Como visto ao longo do texto, essa foi uma das preocupações da Imperial Irmandade do Outeiro da Glória, que no século XIX, mandou completar o corpo da imagem que serve de orago à igreja do Outeiro fluminense. Ao longo do século XX, a prática de vestir as imagens entrou em declínio e até mesmo deixou de ser exercida, em determinadas comunidades. Contudo, na igreja do Outeiro da Glória, essa prática devocional foi preservada e ainda mais incrementada no século XXI, quando há uma maior conscientização em favor da preservação

do patrimônio material e imaterial, cujos materiais são preservados em acervos e na memória do povo, que continua exercendo o ritual.

A experiência da troca de vestes da imagem de Nossa Senhora do Outeiro da Glória é uma experiência ímpar, no contexto religioso da cidade do Rio de Janeiro. Trata-se de cerimônia com periodicidade anual, recebendo sempre vestes novas e doadas por membros da Irmandade ou por fiéis devotos. Este é um costume mais recorrente na Espanha e nos países onde foram implantados os costumes espanhóis, como, Filipinas Peru, Equador e México, porém menos frequente no Brasil e nos outros países dominados pela cultura portuguesa. A tradição de troca das vestes de imagens é um tema ainda pouco estudado, e merece um aprofundamento em diversos ramos das ciências humanas sobre suas origens e o seu estabelecimento. Dentre os pesquisadores sobre as imagens de vestir, destacam-se Maria Regina Emery Quites, no Brasil, atuante na Universidade Federal de Minas Gerais, e Maria Garganté Llanes (2015, p. 176-189), na Espanha, professora da Universidade Autônoma de Barcelona.

Merece destaque a conservação do acervo patrimonial da irmandade do Outeiro da Glória, composto de vestes, joias e demais peças que, além de resguardar a memória, demonstra a devoção dos confrades à Virgem da Glória.

A realização desta pesquisa consistiu numa experiência viva de participação na troca da indumentária de Nossa Senhora da Glória. Importa ainda salientar o papel da Irmandade mantenedora e das senhoras Aias, que são peças fundamentais na preservação desse ritual em honra da Virgem Assunta e Gloriosa. Para que tal costume não caia no abandono, talvez fosse o caso de promover maior divulgação do evento, para que se tornando mais conhecido, pudesse atrair novos fiéis e mais particularmente, a substituição das Aias, que vão falecendo. Isto preservaria do desaparecimento esse patrimônio cultural e religioso.

Referências

BAXANDALL, Michael. *O olhar renascente: pintura e experiência social na Itália da Renascença*. São Paulo: Paz e terra, [1972] 1991.

CAMPOS, Eduardo da Costa. *Nossa Senhora da Glória e suas Aias: apronto, cuidado e devoção – um exemplo no universo imaginária de vestir*. Rio de Janeiro: Monografia de especialização em História da Arte Sacra, FSB/RJ, 2017.

COELHO, Beatriz; QUITES, Maria Regina Emery. *Estudo da escultura devocional em madeira*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. *Imagens de Vestir na Bahia*. In: V Colóquio Luso-Brasileiro de História da Arte, 2001.

_____. *Imagens de roca e de vestir na Bahia*. *Revista Ohun* – Revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes da UFBA, Ano II, n. 2. Salvador: out. 2005.

_____. *O Concílio de Trento: As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e a arte religiosa no Brasil*. Belo Horizonte: Imagem Brasileira, 2009.

FRAGOSO, Mauro Maia. Uma proposta para estudo da imaginária cristã a partir de Romano Guardini e o contexto cultural da obra. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 145-166, jan./jun. 2018. Disponível em: <http://www.revistacoletanea.com.br/>. Acesso em: 16 ago. 2019.

MAIA, Antônio Fabiano Feijó. *Nossa Senhora da Glória: O auge do seu Culto no Rio de Janeiro (1840-1889)*. 2005, 48f. Trabalho de Conclusão de Curso. Departamento de História da Universidade Gama Filho. Rio de Janeiro, 2005.

_____. *A escola vai ao museu: avaliação da aula visita ao museu da Imperial Irmandade de Nossa Senhora da Glória do Outeiro*. 2009. 54f. Dissertação (Mestrado em Avaliação). Rio de Janeiro: Fundação Cesgranrio, 2009.

OUTEIRO da Glória: *marco na história da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arte Padilha, 2015.

Livro de atas da Imperial Irmandade, sessão de Três de Outubro de 1867, p. 211.

Livro de Atas. Atas sem especificações de mesa da Imperial Irmandade de Nossa Senhora da Glória do Outeiro. De 1835 a 1869 (IINSGO, IGO B1c).

LLANES, Maria Garganté. La barroquización de las imágenes románicas en catalunya. *Imagem brasileira*, N. 8, Belo Horizonte, 2015, p. 176-189. Disponível em: https://www.ceib.org.br/downloads_revistas.html. Acesso em: 16 ago. 2019.

Manuscritos dos Arquivos da Imperial Irmandade de Nossa Senhora da Glória do Outeiro: Compromisso da Imperial Irmandade de Nossa Senhora da Glória do Outeiro, 1835.

OLIVEIRA, Selma Soares de. *Imagens de Roca: Uma coleção singular da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014.

QUITES, Maria Regina Emery. As imagens processionais sob o olhar dos viajantes do século XIX. *Imagem Brasileira*, N. 3, Belo Horizonte, 2006, p. 23-30. Disponível em: <https://www.eba.ufmg.br/revistaceib/index.php/imagembrasileira/issue/view/3>. Acesso em: 16 ago 2019.

SANTA MARIA, Agostinho de. *Santuário mariano, e histórias das imagens milagrosas de Nossa Senhora* – tomo X. Rio de Janeiro: INEPAC, [1723] 2007.

SCMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaio sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 2007.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EDUSP, [Sínodo Diocesano da Bahia, 1707] 2010.

Artigo recebido em 10/06/2020 e aprovado para publicação em 19/06/2020

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v19i37-2020-9>

Como citar:

FRAGOSO, Mauro Maia; CAMPOS, Eduardo da Costa. A cerimônia de troca da indumentária de Nossa Senhora da Glória do Outeiro. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 37, p. 153-164, jan./jun. 2020. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

REVISTAS EM PERMUTA

Para intercâmbio de revistas entre em contato com a Biblioteca da FSB-RJ

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Biblioteca
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ

Telefone: 55 21 2206-8286

E-mail: biblioteca@faculdadesaobento.org.br

*Pede-se permuta / We ask for exchange / Pidesse cambio / On demande lechange /
Si richiede lo scambio*

TÍTULOS NACIONAIS

1. **Atualidade Teológica**

Pontifícia Universidade Católica –
PUC. Rio de Janeiro (Quadrimestral)

2. **ArteFilosofia**

Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Filosofia, Arte e Cultura
(IFAC-UFOP). Minas Gerais
(Semestral) (**Online**)

3. **Batista Pioneira**

Faculdade Batista Pioneira
Ijuí – RS (Semestral)

4. **Beneditina**

Mosteiro da Santa Cruz – Monjas
Beneditinas. Juiz de Fora – MG
(Bimestral)

5. **Boletim Técnico do Senac**

Revista de Educação Profissional
Senac – Rio de Janeiro – RJ
(Quadrimestral) (**Online**)

6. **Caminhando - UMESP**

Universidade Metodista de São Paulo
São Bernardo do Campo – SP
(Semestral)

7. **Caminhando com o ITEPA**

Instituto de Teologia e Pastoral
Passo Fundo – RS (Trimestral)

8. **Caminhos**

Revista do Mestrado em Ciências da
Religião da Universidade Católica de
Goiás. Goiânia – Goiás (Semestral)
(**Online**)

9. Ciências da Educação

Centro Universitário Salesiano de São Paulo. Campinas – SP (Semestral) (Online)

10. Claretiano

Centro Universitário Claretiano – CEUCLAR. Batatais – São Paulo (Anual) (Online)

11. Cognitio

Centro de Estudos do Pragmatismo – Filosofia. PUC /SP – São Paulo (Semestral) (Online)

12. Conhecimento e Diversidade

Institutos Superiores La Salle Niterói – RJ (Semestral) (Online)

13. Convergência Lusíada

Real Gabinete Português de Leitura Rio de Janeiro (Semestral) (Online)

14. Cultura Teológica

Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção São Paulo (Trimestral) (Online)
e-mail: rmiyagui@puccsp.br

15. Educação Especial

Universidade Federal de Santa Maria Santa Maria - RS (Quadrimestral) (Online)

16. Encontros Teológicos

Revista do Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC (Quadrimestral)

17. Espaços - ITESP

Instituto São Paulo de Estudos Superiores. São Paulo - SP (Semestral)

18. Estudos Bíblicos

Editora Vozes. Petrópolis – Rio de Janeiro (Quadrimestral)

19. Estudos Teológicos

Escola Superior de Teologia São Leopoldo – RS (Semestral)

20. Fides Reformata

Instituto Presbiteriano Mackenzie Centro Presbiteriano de Pós-graduação Andrew Jumper São Paulo – SP (Semestral)

21. Filosofazer

Revista do IFIBE - Biblioteca Bertheir. Passo Fundo – RS (Semestral) (Online)

22. Horizonte

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte – MG (Semestral) (Online)

23. Horizonte Teológico

Instituto Santo Tomás de Aquino Belo Horizonte – Minas Gerais (Semestral)

24. Interações

Revista Internacional de Desenvolvimento Local Campo Grande – Mato Grosso do Sul (Semestral) (Online)

25. ITAICI

Revista de Espiritualidade Inaciana Indaiatuba - SP (Mensal)

26. Kairós

Instituto Teológico Pastoral Fortaleza – CE (Semestral)

27. Linguagem e Discurso

Universidade do Sul de Santa Catarina
– UNISUL
Tubarão – Santa Catarina
(Quadrimestral) (**Online**)

28. Litterarius

Faculdade Palotina – FAPAS
Santa Maria – RS (Semestral)

29. Logos

Faculdade Diocesana São José –
FADISI. Rio Branco – Acre (Semestral)

30. Lumen Veritatis

Revista de Inspiração Tomista
Faculdade Arautos do Evangelho
São Paulo (Trimestral)

31. O Mensageiro de Santo Antônio

Associação Antoniana dos Frades
Menores Conventuais. Santo André –
SP (Mensal)

32. O Que nos Faz Pensar

Cadernos do Departamento de
Filosofia. PUC – Rio de Janeiro
(Irregular) (**Online**)

33. Paulus: Revista de Comunicação da FAPCOM

Faculdade Paulus de Comunicação –
FAPCOM. Vila Mariana – São Paulo
(Semestral)

34. Perspectiva Teológica

Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia. Belo Horizonte – MG
(Quadrimestral)

35. Redes

Faculdade Salesiana de Vitória – FSV.
Vitória – Espírito Santo (Semestral)
(**Online**)

36. Reflexão

Pontifícia Universidade Católica de
Campinas. Campinas – SP (Semestral)
(**Online**)

37. Religião e Cultura

Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo (Semestral)

38. Remhu

Revista Interdisciplinar da Mobilidade
Humana.
Centro Scalabriniano de Estudos
Brasília - DF (Semestral)

39. Revista de Catequese

Instituto Salesiano Pio XI
São Paulo – SP (Trimestral)

40. Revista de Filosofia

Universidade Católica do Paraná –
Aurora (Semestral) (**Online**)

41. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro (Anual)

42. Sapientia Crucis

Ordem dos Cônegos Regulares da Santa
Cruz. Anápolis – GO (Anual)

43. Scientia Canonica

Instituto Superior de Direito Canônico
Santa Catarina – ISDCSC
Florianópolis – SC (Semestral)

- 44. Série Estudos**
Revista do Mestrado em Educação da
Universidade Católica Dom Bosco. Rio
Grande do Sul (Semestral) (**Online**)
- 45. Síntese**
Centro de Estudos Superiores da
Companhia de Jesus
Belo Horizonte – MG (Quadrimestral)
- 46. Studium: Revista de Teologia**
Faculdade Claretiana de Teologia
Curitiba – PR (Semestral)
- 47. Suprema Lex**
Instituto de Direito Canônico Pe. Dr.
Giuseppe Pegoraro
São Paulo – SP (Semestral)
- 48. Teológica**
Faculdade Teológica Batista
Editora Teológica – Perdizes – SP
(Anual) (**Online**)
- 49. T.Q - Teologia em Questão**
Faculdade Dehoniana
Taubaté – São Paulo (Semestral)
- 50. Trans/Form/Ação**
Faculdade de Filosofia e Ciências –
UNESP. Assis – SP (Semestral)
- 51. Ultimato**
Editora Ultimato Ltda.
Viçosa – MG (Bimestral)
- 52. Unidade e Carisma**
Revista do movimento dos Focolares
Vargem Grande – SP (Trimestral)
- 53. Vida Pastoral**
Pia Sociedade de São Paulo
São Paulo – SP (Bimestral)
- 54. Vox Scripturae**
Faculdade Luterana de Teologia
São Bento do Sul – Santa Catarina
(Semestral)

TÍTULOS ESTRANGEIROS

- 1. Agustiniana**
Agustinos de Castilla
Madri – Espanha (Quadrimestral)
- 2. Allpanchis**
Revista Del Instituto de Pastoral
Andiana – Peru (Semestral) (**Online**)
- 3. Alpha Omega**
Pontifício Regina Apostolorum
Roma – Itália (Quadrimestral)
- 4. Alternativas**
Managua – Nicarágua (Semestral)
- 5. Anales de Teología**
Universidad Católica de la Santíssima
Concepción
Chile (Semestral)
- 6. Anales Valentino**
Facultad de Teología San Vicente Ferrer
de Valencia
España (Semestral)
- 7. Asprenas**
Campania Notizie Srl
Napoli – Itália (Trimestral)

- 8. Carthaginensia**
Revista da Universidade de Murcia
Uruguai (Semestral)
- 9. CLAR**
Bogotá/ Colômbia
Kimpres Ltda (Trimestral)
- 10. Coloquio**
Abadía de San Benito
Luján – Argentina (Trimestral)
(Online)
- 11. Compostellanum**
Archidióceses de Santiago de
Compostela. Santiago de Compostela –
Espanha (Semestral)
- 12. Credere Oggi**
Massagero di S. Antonio
Padova – Itália (Bimestral)
- 13. DavarLogos**
Universidad Adventista del Plata
Entre Rios – Argentina (Semestral)
- 14. Didaskalia**
Faculdade de Teologia de Lisboa
Palma de Cima – Lisboa (Semestral)
- 15. Eborensia**
Instituto Superior de Évora
Évora – Portugal (Semestral)
- 16. Efemérides Mexicana**
Universidade Pontifícia de México
D.F. México (Trimestral)
- 17. Española de Filosofia Medieval**
Universidad de Zaragoza – Espanha
(Anual)
- 18. Estudio Agustiniano**
Publicacione Periódicas de Losa
Agustinos de Espana – Valladolid –
Espanha (Quadrimestral)
- 19. Estudios Eclesiásticos**
Faculdades de Teologia de La
Compañia de Jesús em Espana
Madrid – Espanha (Trimestral)
- 20. Fórum Canonicum**
Revista do Instituto Superior de Direito
Canônico. Universidade Católica
Portuguesa – Portugal (Semestral)
- 21. Igreja Luterana**
Revista Semestral de Teologia
Seminária Concórdia (Semestral)
- 22. Isidorianum**
Centro de Estudos Teológicos de
Sevilla. Sevilla – Espanha (Semestral)
- 23. ITER**
Universidad Católica Andrés Bello
Instituto de Teologia para Religiosos
Caracas – Venezuela (Quadrimestral)
- 24. La Ciudad de Dios**
Real Monasterio del Escorial
Madrid – Espanha (Quadrimestral)
- 25. Mayéutica**
Los Agustinos Recoletos
Madrid – Espanha (Semestral)
- 26. Old Testament Abstracts**
Catholic University of America
Washington, DC – USA (Mensal)

27. **Proyección**
Facultad de Teología de Granada
Granada – Espanha (Trimestral)
28. **Rivista Storica Dei Cappuccini Di Napoli**
Dell’Istituto Meridionale di
Francescanesimo. Napoli – Itália
(Anual)
29. **Scripta Theológica**
Facultad de Navarra. Pamplona –
Espanha (Quadrimestral)
30. **Selecciones De Teologia**
Facultad de Teologia de Cataluya
Barcelona – Espanha (Trimestral)
31. **Stromata**
Facultades de Filosofia Y Teologia
Universidad del Salvador
San Miguel – Argentina (Semestral)
32. **Studia Moralia**
Editiones Academiae Alfonsianae
Roma – Itália (Semestral)
33. **Studia Patavina**
Facoltà Teológica del Triveneto
Padova – Itália (Quadrimestral)
34. **Studium – Filosofia y Teologia
- Argentina**
Centro de Estudios de la Orden
Predicadores. Buenos Aires – Argentina
(Semestral) (**Online**)
35. **Studium - Espanha**
Institutos Pontificios de Filosofia y
Teología de Madrid
La Universidad de Santo Tomás
de Manila. Madrid – Espanha
(Quadrimestral)
36. **Stvdia Cordvbensia**
Revista de Teología y Ciencias
Religiosas. Centros académicos de la
Diócesis de Córdoba (Anual)
37. **Teologia – Italia Settentrionale**
Facoltà Teologica dell’Itália
Settentrionale. Milano – Itália
(Trimestral)
38. **Theologia Xaveriana**
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá – Colômbia (Trimestral)

DIRETRIZES PARA AUTORES

A revista Coletânea publica apenas trabalhos de professores doutores. Entretanto, exceções poderão ser avaliadas e indicadas, excepcionalmente, para publicação pelo Conselho Editorial. As submissões serão analisadas por dois “pareceristas” e, então, submetidas ao Conselho Editorial. Os autores serão notificados sobre os trabalhos que não estiverem de acordo com as normas para publicação. Como parte do processo de submissão de artigos, resenhas e traduções, os autores devem verificar a conformidade com todos os itens listados abaixo:

1. A colaboração (artigo, resenha ou tradução) deverá ser inédita e não estar sendo submetida à avaliação para publicação em outro periódico.
2. As submissões deverão ser das áreas de Filosofia, Teologia ou áreas afins.
3. Os artigos deverão ter de 10 a 20 páginas e as resenhas e resenhas, de 2 a 6 páginas. Exceções poderão ser avaliadas pelo Conselho Editorial.
4. As submissões deverão ser enviadas como anexos, no Word, para o e-mail **revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br** O arquivo contendo a submissão não deverá trazer identificação de autoria, para evitar a identificação pelos pareceristas. No mesmo e-mail da submissão, em um anexo separado, o autor deverá informar sua titulação acadêmica, filiação institucional, produção recente, e-mail, telefone e endereço. O e-mail informado será divulgado junto com o artigo, em caso de aprovação.
5. A revista Coletânea também aceita submissões através do portal SEER, onde está indexada: **<http://www.revistacoletanea.com.br>**
6. A indicação de um endereço postal será confirmada posteriormente, para envio gratuito ao autor de 3 exemplares da revista impressa, se a submissão for aprovada.
7. Os artigos deverão ser apresentados na fonte Times New Roman, tamanho 12 para o texto e 10 para as notas de rodapé, em folha A4, com margens superior, inferior e laterais de 2,5 cm, espaço interlinear 1,5 cm. Parágrafos iniciando a 1,5 cm da margem, sem espaços suplementares antes ou depois. Títulos e subtítulos em **negrito**, não em caixa alta.
8. Na parte superior do artigo devem constar o título em português e em inglês, o resumo em português e em inglês (abstract) e três a cinco palavras-chave em português e em inglês (keywords).

9. O resumo deve ter entre 100 e 250 palavras. Deve ser apresentado em parágrafo único e ser composto de uma sequência de frases concisas, afirmativas e não de enumeração de tópicos. O objetivo deve ressaltar o método, os resultados e as conclusões do trabalho. A ordem e a extensão desses itens dependem do tratamento que cada um recebe no documento original.
10. As palavras-chave devem figurar logo abaixo do resumo, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto. É importante ressaltar a utilidade das palavras-chave para a indexação dos artigos, pois o acesso online é facilitado pela precisão dos termos indicados.
11. Imagens e tabelas devem ser inseridas no texto e não no final do artigo.
12. Caso o artigo requeira fontes especiais, estas deverão ser encaminhadas por e-mail, em arquivo anexo.
13. Traduções deverão vir acompanhadas de autorização para publicação das partes devidas.
14. Aceitam-se artigos em espanhol.
15. Os textos aceitos para publicação sofrem um tratamento editorial e são submetidos aos respectivos autores para sua aprovação final.
16. Notas de rodapé devem ser utilizadas apenas para indicações, observações e comentários que não possam ser incluídos no texto.
17. Citação direta, de até três linhas, deve estar no texto contida entre aspas. As referências da citação devem vir entre parênteses, imediatamente após as aspas. Devem constar entre parênteses: o sobrenome do autor em caixa alta, o ano da publicação e a página.

Exemplos:

“Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia [...]” (DERRIDA, 1967, p. 293).

A ironia seria assim uma forma implícita de heterogeneidade mostrada, conforme a classificação proposta por Authier-Reiriz (1982)

A produção de lítio começa em Searles Lake, Califórnia, em 1928 (MUMFORD, 1949, p. 513).

Oliveira e Leonardos (1943, p. 146) dizem que a “[...] relação da série São Roque com os granitos porfiríodes pequenos é muito clara.”

Meyer parte de uma passagem da crônica de “14 de maio”, de A Semana: “Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou [...]” (ASSIS, 1994, v. 3, p. 583).

Barbour (1971, p. 35) descreve: “O estudo da morfologia dos terrenos [...] ativos [...]”

“Não se mova, faça de conta que está morta.” (CLARAC; BONNIN, 1985, p. 72).

Segundo Sá (1995, p. 27): “[...] por meio da mesma ‘arte de conversação’ que abrange tão extensa e significativa parte da nossa existência cotidiana [...]”

18. Citação direta, com mais de três linhas deve vir destacada do texto, com fonte tamanho 11, recuo de 1,5 cm da margem esquerda, espaço simples entre linhas e sem aspas. As referências devem constar entre parênteses, ao final da citação destacada. Dentro dos parênteses, o sobrenome do autor deve vir em caixa alta, seguido do ano da publicação e da página (AUTOR, ano, p. 0).
19. Citação em outro idioma deve constar no original no corpo do artigo, e a tradução em nota de rodapé, acompanhada da expressão ‘tradução nossa’ entre parênteses, conforme o exemplo abaixo:

The liturgical entity consists rather of the united body of the faithful as such – the Church – a body which infinitely outnumbers the mere congregation. The liturgy is the Church’s public and lawful act of worship, and it is performed and conducted by the officials whom the Church herself has designated for the post – her priests (GUARDINI, 1998, p. 19).¹

Tradução do autor do artigo em nota de rodapé:

1. A entidade litúrgica consiste, ao invés disso, no corpo unido dos fiéis como tal – a Igreja – um corpo que, infinitamente, supera a mera assembleia. A liturgia é o ato público e legítimo de adoração da Igreja, e é executado e conduzido pelos oficiais a quem a própria Igreja designou para essa função – seus sacerdotes (tradução nossa).

20. Ao final do artigo, em seção intitulada Referências devem vir especificadas as referências bibliográficas completas, bem como as obras consultadas on-line. Todas as obras citadas ou mencionadas ao longo do artigo devem constar nas Referências.
21. Para as indicações das referências sigam-se as normas da ABNT. A ABNT fixou com a norma NBR 6023 as informações essenciais e complementares que devem fazer parte da identificação de uma obra. São informações essenciais: autor; título da obra; edição; local da publicação; editora e ano da publicação. Além disso, grifa-se (em *itálico*) apenas o título da obra. Lembrando que no caso de artigos de revista, grifa-se o nome da revista e não o título do artigo. Subtítulos são separados por dois pontos e não têm grifo. Consultar também a NBR 10520 que contém as indicações para fazer citações em documentos.

EXEMPLOS DE REFERÊNCIAS

Livro

GOMES, Cirilo Folch. *Riquezas da mensagem cristã*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1983.

Parte de livro

SCHABERT, Joseph. Inspiração. Bíblia, palavra de Deus. In: _____. *Introdução à Sagrada Escritura*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 113-130.

Artigo de periódico

SCHALL, James V. Sobre os limites da preocupação social: A encíclica Sollicitudo Rei Socialis de João Paulo II. *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, p. 649-680, set./dez. 2007.

Texto em meio eletrônico

Obras consultadas online devem trazer a indicação do endereço eletrônico precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:

Exemplo:

ROCHA, João Cezar de Castro. O avesso do avesso: as mazelas da endogamia. *Topoi*. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 374-381, jan./jun. 2014. Disponível em: www.revistatopoi.org. Acesso em: 10 nov. 2015.

Verbetes de dicionário

CAYGILL, H. Juízo Sintético. In: CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1980. p. 47-49.

Artigo de jornal

LEAL, L. N. MP fiscaliza com autonomia total. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 3, 25 abr. 1999.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Direitos autorais para artigos publicados nesta revista são do autor, com direitos de primeira publicação para a revista.



Solicite a ASSINATURA da revista Coletânea
pelo e-mail revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br
com as informações indicadas no verso desta folha.